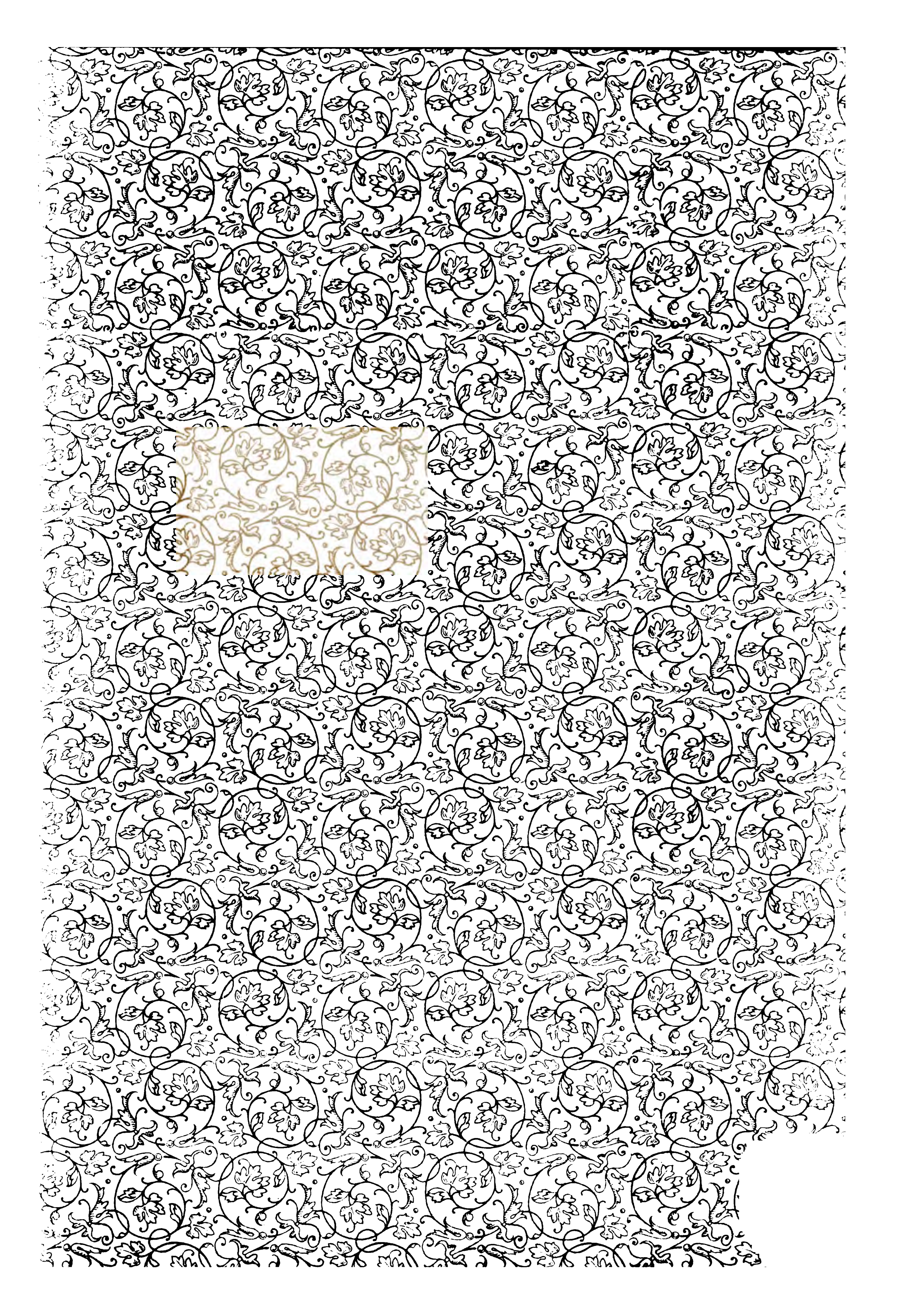


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



PHÄNOMENOLOGIE DES WOLLENS

EINE PSYCHOLOGISCHE ANALYSE.

VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT I. S.

DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

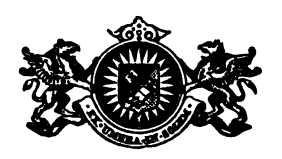
IM DEZEMBER 1899

MIT DEM FROHSCHAMMER-PREISE

GEKRÖNTE PREISSCHRIFT

VON

Dr. ALEXANDER PFÄNDER.



LEIPZIG

VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH

1900.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

Inhalt.

Einleitung.

Das Wollen bildet nach einer seit Kant eingebürgerten Einteilung mit dem Denken und dem Fühlen zusammen die Gattungen des psychischen Geschehens überhaupt. Ohne zu leugnen, dass zur Unterscheidung dieser drei Arten des psychischen Geschehens eine sachliche Berechtigung besteht, muss man derselben doch widersprechen, wenn sich damit die Annahme verknüpft, als erschöpften diese drei Arten das Gebiet der Psychologie, als gebe es ausser ihnen kein psychisches Geschehen. Die Psychologie als Wissenschaft von den seelischen Vorgängen hat es ausser mit dem Denken, Fühlen und Wollen z. B. auch noch mit Wahrnehmungen und Vorstellungen zu thun. Freilich kann man den Begriff des Denkens so erweitern, dass man auch Wahrnehmungen und Vorstellungen darunter befasst. Aber auch dann ist diese Einteilung als Einteilung des Gebietes der Psychologie noch in mehrfacher Beziehung mangelhaft. Zunächst ist die Scheidung keine reinliche. Denn es giebt, wie sich noch genauer zeigen wird, kein Wollen, in dem nicht ein Denken und Fühlen einen wesentlichen Bestandteil ausmachten. Ebenso spielt im Denken das Fühlen in der Form von logischen Gefühlen eine wesentliche Rolle; und ein Teil des Denkens wenigstens ist eine Art des Wollens, nämlich ein Streben nach Gewissheit oder Wahrheit.

Dieses innige Verschlungensein von Denken, Fühlen und Wollen macht es unmöglich, eine dieser Arten rein für sich der psychologischen Analyse zu unterwerfen. So wird denn eine Analyse des Wollens nicht umhin können, das Denken und Fühlen, soweit es Bestandteil des Wollens ist, in die Betrachtung mit herein zu ziehen.

Ein weiterer Mangel der obigen Einteilung besteht darin, dass jene Wörter „Denken", „Fühlen", „Wollen" die psychischen Vorgänge ausschliesslich in ihrer subjektiven Seite als Verhaltungsweisen eines Ich betonen. Aber Denken, Fühlen und Wollen schweben vollständig als leere Möglichkeiten in der Luft, wenn man sie von dem Material loslöst, auf das sie sich beziehen. Empfindungen, Vorstellungen im Sinne von Empfindungsinhalten und Vorstellungsinhalten, und Komplexe oder Einheiten von Empfindungen und Vorstellungen, sowie ihre räumlichen und zeitlichen Beziehungen bilden gleichsam den Stoff, an dem sich Denken und Wollen bethätigen und auf den sich die Gefühle beziehen. Dieses Material, dieses „Gegenständliche" des Bewusstseins gehört mit zu den psychischen Thatbeständen, also auch zu dem Gebiete der Psychologie, und darf daher mit jener Einteilung nicht ausgeschlossen werden.

Freilich meint man immer wieder, man müsse alles „Gegenständliche" aus der Psychologie ausschliessen. Man erklärt, Gegenstand der Psychologie seien nicht Empfindungs*inhalte*, Vorstellungs*inhalte* u. dgl., sondern das Empfinden, das Vorstellen etc.; kurz, die Psychologie sei die Wissenschaft von den „inneren" oder psychischen „*Zuständen*", und nicht von den Bewusstseins-„*Inhalten*". Schon der einfache Hinweis auf die thatsächlich bestehende Psychologie zeigt jedoch, dass die Psychologie nicht *nur* von solchen „Zuständen" handelt. Es giebt keine Psychologie von blossen Zuständen und es kann keine solche geben. Grund zur gegenteiligen Behauptung sind nicht die Thatsachen, sondern die Notwendigkeit, das Gebiet der Psychologie von dem der Naturwissenschaft abzugrenzen. Diese Abgrenzung glaubt man eben nur in der Weise sicher feststellen zu können, dass man der Psychologie die Zustände, den physischen Wissenschaften die Inhalte zuerteilt.

Ebenso einseitig ist jedoch andererseits die Behauptung, für die Psychologie gebe es nur „gegenständliche" Inhalte. Man hat die Psychologie, und speziell auch die Psychologie des Wollens einschränken wollen auf die Betrachtung von Empfindungen und Vorstellungen; wenigstens müsse sie, so meinte man, wenn sie ihre eigentliche Aufgabe erfüllen solle, als letzte konstituierende Elemente alles psychischen Geschehens nur Empfindungen und Vorstellungen, oder sogar Empfindungen allein, annehmen. Auch solchen Behauptungen pflegen nicht Thatsachen zu Grunde zu liegen, sondern allgemeine Überlegungen und abseits liegende Motive; so unter

anderem der einschränkende Hinblick auf die Möglichkeit einer „mechanischen“ oder „physiologischen Erklärung psychischer Thatsachen“, oder die Vorliebe für den scheinbar handgreiflichen, dem Zugreifen standhaltenden Charakter der Empfindungen und Vorstellungen, und die Abneigung für alles, was nicht anschaulich, sondern scheinbar nebelhaft und in der Hand zerrinnend sich darstellt.

Auch hier ergiebt die blosse Betrachtung ausgeführter psychologischer Untersuchungen, dass es eine Wissenschaft vom psychischen Leben, die nur mit Empfindungen und Vorstellungen operierte, nicht giebt; und dass da, wo es eine solche zu geben scheint, thatsächlich mit den Begriffen, die angeblich zur Bezeichnung von Empfindungs- und Vorstellungskomplexen verwendet werden, unbemerkt mehr gemeint ist, als bloss Empfindungen und Vorstellungen, andernfalls derartige Beschreibungen der psychischen Thatbestände eben nicht stimmen würden. Allerdings giebt es auch solche „psychologische“ Untersuchungen, die, um konsequent bei ihrer allgemeinen Ansicht zu bleiben, sich nicht scheuen, den Thatsachen Gewalt anzuthun, indem sie willkürlich erklären, dieser oder jener Komplex von Empfindungen oder Vorstellungen stelle den zu analysierenden psychischen Thatbestand vollständig dar. Besonders in Bezug auf das Wollen sind solche Machtsprüche keine Seltenheit.

Im folgenden sollen nun nicht Rücksichten auf andere allgemeinere Probleme darüber entscheiden, wie das Wollen zu charakterisieren ist. Es soll also vollständig dahingestellt bleiben, wie sich physische von psychischen Phänomenen unterscheiden lassen; oder, wie die Lösung des Problems des Wollens beschaffen sein muss, wenn sie eine physiologische Deutung zulassen oder subjektive Bedürfnisse nach Anschaulichkeit und Handgreiflichkeit befriedigen soll. Wir werden daher auch nicht von vornherein das Wollen zu den „Zuständen“ oder „Akten“, und auch nicht zu den „Inhalten“, im Sinne der „gegenständlichen“ Inhalte, wie Empfindungen und Vorstellungen, rechnen, sondern zuerst vor allem das Wollen in seiner thatsächlichen Beschaffenheit festzustellen suchen.

Es würde sich freilich, wenn man den psychischen Thatsachen gegenüber Pietät walten liesse, ergeben, dass zum Wollen sowohl „Zustände“ oder „Akte“, als auch „Inhalte“ gehören. Daraus würde dann folgen, dass die Psychologie, zu dessen Gebiet unstreitig das Wollen gehört, es sowohl mit „Zuständen“ oder „Akten“ als auch mit „Inhalten“ zu thun hat. Doch Streitigkeiten über diese Fragen

arten leicht in blosse Wortstreitigkeiten aus, weil man die Begriffe des „Zustandes“ oder „Aktes“ und der „Inhalte“ nicht in gleichem, eindeutigem Sinne gebraucht. Ich lasse daher diese Fragen hier auf sich beruhen.

Weiterhin bleibe völlig dahingestellt, ob das Wollen nur beim Menschen, oder auch bei Tieren, Pflanzen und in der anorganischen Welt vorkommt. Es scheint zwar sicher, dass zur Annahme eines Wollens in der pflanzlichen und anorganischen Welt kein genügender Grund vorliegt. Ein endgültiger Entscheid darüber lässt sich jedoch erst fällen, wenn festgestellt ist, was denn Wollen eigentlich ist. Und diese Feststellung lässt sich unmittelbar nur für das menschliche Wollen ausführen. Nur das menschliche Wollen soll daher den Gegenstand dieser Untersuchung bilden.

Mag nun das menschliche Wollen die Grundfunktion des menschlichen psychischen Lebens sein oder nicht; mögen alle psychischen Vorgänge nichts weiter sein als Äusserungsweisen des Willens, mag also alles psychische Geschehen im Grunde ein Wollen sein oder nicht; jedenfalls müssen alle derartigen allgemeinen Behauptungen zunächst suspendiert werden. Denn eine Untersuchung des menschlichen Wollens muss immer von dem sprachgebräuchlichen Sinne des Wortes „Wollen“ ausgehen. Und dieser schliesst die Annahme in sich, dass nicht jedes beliebige psychische Geschehen ein Wollen ist, dass vielmehr nur bestimmt geartete psychische Thatbestände den Namen eines „Wollens“ verdienen. Der Ausgang von dieser Annahme schliesst natürlich nicht den kritiklosen Glauben an die Richtigkeit derselben in sich. Die Feststellung der charakteristischen Beschaffenheit derjenigen psychischen Thatbestände, die speziell als Wollen bezeichnet werden, entscheidet vielmehr zugleich die Frage, ob es berechtigt ist, das Wollen als einen eigenartigen Thatbestand dem anderweitigen psychischen Geschehen gegenüberzustellen oder nicht.

Von psychischen Thatbeständen wissen wir nun nur durch die Bewusstseinserscheinungen. Soll also das Wollen ein besonderer psychischer Thatbestand sein, so müssen Bewusstseinserscheinungen vorkommen, die in ihrer Eigenart eben das bilden, was man schliesslich mit dem Wort „Wollen“ meint. Die Aufsuchung und Analyse dieser Bewusstseinsthatbestände, des bewussten Wollens oder des Bewusstseins des Wollens, muss also vor allem vorgenommen werden, wenn der Thatbestand des

Wollens erkannt werden soll. Hier ist natürlich unter „Bewusstsein des Wollens“ nicht das Wissen davon, dass man jetzt etwas will, sondern einfach derjenige Bewusstseinsthatbestand verstanden, welcher vorliegt, wenn jemand etwas will, gleichgültig darum, ob er zugleich konstatiert oder registriert, dass er jetzt dies will.

Man kann nun als Bewusstseinsthatbestand des Wollens den ganzen psychischen Vorgang betrachten, der mit einer Willensüberlegung oder Wahl und der Lösung mehr oder weniger schwieriger Fragen und Konflikte beginnt, dann durch den Entscheid oder Entschluss zum eigentlichen Thatbestande des Wollens wird, und schliesslich unter Fortwirkung und Direktion dieses Wollens zur Verwirklichung des Gewollten, d. h. zur Wahl der konkreten Mittel und der successiven Verwirklichung der einzelnen Mittel führt. Die Analyse des Wollens als eine Analyse dieses Gesamtvorganges müsste also eine genaue Darlegung dieser verschiedenen Stadien liefern.

Jedoch erst durch die Analyse des mit dem Entscheid oder Entschluss sich einstellenden Thatbestandes wird man erfahren, was Wollen als Bewusstseinserlebnis ist. Jener Gesamtvorgang heisst nur deshalb ein Wollen, weil er ausser den Präliminarien und den Konsequenzen eben diesen Thatbestand des Wollens enthält. Es kann sowohl die ausdrückliche Überlegung, die Wahl, und der Willensentscheid, als auch die unmittelbare Folge der Verwirklichung fehlen, und dennoch jedes der konstituierenden Momente des Bewusstseins des Wollens vorhanden sein, wenn eben nur jenes, im Gesamtvorgang sich mit dem Entscheid einstellende Stadium gegeben ist.

Der Hauptgegenstand für eine Analyse des Bewusstseins des Wollens ist also jenes mittlere Stadium, das sich zunächst als ein Zustand des wollenden „inneren Gerichtetseins auf etwas“ bezeichnen lässt. Wir werden uns daher im folgenden weniger mit der Überlegung und Wahl, gar nicht mit der Verwirklichung des Gewollten, sondern vor allem mit der genaueren Analyse jenes zwischen beiden liegenden Thatbestandes beschäftigen. Das einem bestimmten Bewusstseinsthatbestande vorausgehende oder folgende psychische Geschehen kann ja überhaupt nicht direkt zur Definition desselben dienen, sondern kann nur Anhaltspunkte, Leitfäden zur genaueren Bestimmung desselben darbieten.

Mit dieser Bestimmung des Gegenstandes der Untersuchung ist

zugleich die einzig mögliche Methode der Untersuchung bestimmt. Denn, ist es zur Klarlegung des Thatbestandes des Wollens nötig, das Bewusstsein des Wollens zu analysieren, so kann dazu nur der rein psychologische Weg führen, d. h. die Methode, die den Bewusstseinsthatbestand des Wollens selbst untersucht. Diese sogen. „subjektive“ Methode besteht nicht notwendig in einer direkten Beobachtung des unmittelbar Erlebten; denn eine solche ist meistens, wie gerade beim Wollen, unmöglich. Die „subjektive“ Methode geht vielmehr notgedrungen meistens von der Festhaltung der unmittelbaren oder weiter zurückliegenden Erinnerungsbilder aus. Also ist diese „introspektive“ oder Methode der „inneren Beobachtung“, wie man sie irrtümlicherweise genannt hat, in Wahrheit keine „introspektive“, sondern grösstenteils eine „retrospektive“. Und mag dieselbe Mängel und Gefahren in sich schliessen, sie ist nun einmal die einzig mögliche Methode.

Man spricht zwar jetzt viel von sogen. „objektiven“ Methoden, und meint, da sonst allein das „Objektive“ für die Wissenschaft Bedeutung hat, auch diese objektiven Methoden als die allein wissenschaftlichen empfehlen zu müssen. Allein das „Objektive“ hat in diesem Falle doch nicht die gleiche Würde, die es sonst hat, da es hier etwas ganz anderes bedeutet. Diese „objektiven“ Methoden wollen das psychische Geschehen auf dem Wege der Beobachtung der, für andere Menschen wahrnehmbaren „äusseren“ körperlichen Vorgänge bestimmen und erkennen. Nun stehen ja gewiss die psychischen Vorgänge in engem Zusammenhang mit mancherlei Vorgängen im menschlichen Körper und dadurch auch mit Vorgängen in der sogen. Aussenwelt. Und es ist nicht nur von Interesse, sondern sogar eine notwendige wissenschaftliche Aufgabe, diese Beziehungen zu untersuchen und in ihrer Gesetzmässigkeit zu erkennen. Aber durch blosse Betrachtung und Beobachtung der körperlichen Vorgänge gewinnt man keine Einsicht in die mit ihnen in Beziehung stehenden psychischen Vorgänge. Will man angeben, welche Beschaffenheit oder Veränderung eines psychischen Vorganges einer beobachteten Beschaffenheit oder Veränderung körperlicher Vorgänge entspricht, so muss man schon eine gesetzmässige Beziehung zwischen psychischen und körperlichen Vorgängen als Leitfaden haben, und ausserdem aber das Gebiet, und die gesetzmässigen Veränderungen auf diesem Gebiete, zu dem man durch jenen Leitfaden geführt wird, schon kennen. Alle sogen. objektiven psychologischen

Methoden setzen die Anwendung der sogen. subjektiven Methode voraus. Objektive Methode kann daher nur Hilfsmethode für die Psychologie sein, nicht aber die psychologische Methode bilden.

Auch die psychologische Untersuchung des Wollens wird daher durch sogen. objektive Methoden allein nicht zu ihrem Ziele gelangen können. Es muss das Wollen erst in seinem Wesen psychologisch einigermassen hinreichend klargelegt sein, ehe man daran gehen kann, ihm bestimmte physiologische oder physische Vorgänge zuzuordnen und aus der Beschaffenheit der letzteren etwa rückwärts auf die Beschaffenheit des Wollens zu schliessen. Man kann es ja den physiologischen und physischen Vorgängen niemals unmittelbar ansehen, ob sie durch ein Wollen oder durch etwas anderes bedingt sind, oder ob ihnen überhaupt bestimmte psychische Vorgänge entsprechen.

Es zeigt sich denn auch, dass man überall, wo man sich über dieses Verhältnis nicht klar ist, wo man vielmehr meint, eine „physiologische" oder sogen. „psychophysische" Theorie des Wollens ohne vorhergehende gründliche psychologische Analyse des Bewusstseinsthatbestandes geben zu können, entweder gar nicht vom Wollen, sondern eher von allem möglichen anderen spricht, oder aber die sich „von selbst" einstellende Psychologie des täglichen Lebens kritiklos und ohne zu wissen, was man thut, als Wegweiser zu rein hypothetischen Konstruktionen physiologischer Vorgänge benutzt. Man setzt als bekannt voraus, was man erkennen möchte, und wickelt dieses Bekannte in neue Ausdrücke; man macht nur die populäre Psychologie des Wollens durch Bilder äusserer Vorgänge anschaulich. Daher die Plausibilität und die das Denken schlafen lassende Kraft solcher Theorien.

Hiermit soll nicht gesagt sein, dass die Popularpsychologie kein Recht auf Berücksichtigung habe. Im Gegenteil, eine grössere Beachtung derselben, als sie üblich ist, wäre nur zu wünschen. Die Thatsachen des Bewusstseins liegen ja jedermann zugänglich vor Augen; es giebt wenige Thatsachen der Psychologie, die nicht jedes normale erwachsene Individuum mal erlebt hätte. Neues zu entdecken giebt es hier nicht. Deshalb lässt sich schon im voraus vermuten, dass die Popularpsychologie manche richtige Bemerkung enthält. Sie kann aber nicht nur, sondern sie muss sogar der wissenschaftlichen Psychologie als Ausgangspunkt dienen, da es für den erwachsenen Menschen keinen anderen Ausgangspunkt giebt.

Nur ist nicht eine kritiklose und unwissentliche Hinnahme derselben empfehlenswert. Vielmehr müssen die Beschreibungen und Erklärungen, welche die in der Sprache und im Sprachgebrauch verkörperte Popularpsychologie von den psychischen Thatsachen giebt, an den Thatsachen selbst geprüft und eventuell einer Korrektur unterzogen werden. D. h. die Psychologie muss überall zur Analyse der Bewusstseinsthatsachen selbst vorschreiten.

So muss denn auch die Psychologie des Wollens sich vor allem an die Bewusstseinsthatsache des Wollens selbst halten. Insbesondere ist es unmöglich, das Wollen durch Körperbewegungen, deren Ausführung ja häufig Mittel zur Erreichung des gewollten Zwecks ist, zu bestimmen, und etwa das Wollen einfach als die „Ursache von Körperbewegungen" zu definieren. Denn es giebt unzählige Körperbewegungen, die überhaupt keine nachweisbare psychische Ursache haben. Aber auch die Definition des Wollens als „die psychische Ursache von Körperbewegungen" hat keinen Sinn. Denn die sogen. Ausdrucksbewegungen haben zwar auch eine psychische Ursache, aber diese Ursache ist eben nicht ein Wollen. Andererseits mag zwar häufig das Wollen Ursache von Körperbewegungen sein, aber es giebt auch mannigfaches Wollen, das auf etwas anderes als auf Körperbewegungen gerichtet ist, z. B. das willkürliche Aufmerken, sich Besinnen, Denken etc. Ausserdem aber ist mit jener vermeintlichen Definition das Wollen selbst noch gar nicht definiert; wir erfahren daraus nicht, wie beschaffen der Bewusstseinsthatbestand des Wollens ist.

Einen Bewusstseinsthatbestand analysieren heisst, ihn in seine Teile oder Elemente, und zwar sowohl in die trennbaren, wie in die nur „in abstracto" unterscheidbaren Teile zerlegen. Dann aber weiterhin, etwaige Verschmelzungsprodukte auflösen und Bestandteile, die häufig unbewusst bleiben, zu Bewusstsein erheben. Kurz, die eine und erste Aufgabe der Psychologie wird durch die Feststellung der Gesetzmässigkeit des Seins oder der Beschaffenheit der psychischen Thatbestände erfüllt. Aber mit der Lösung dieser ersten Aufgabe darf sich die Psychologie schliesslich doch nicht begnügen. Ihre letzte Aufgabe liegt vielmehr in der Erklärung des psychischen Geschehens, d. h. in der Aufsuchung kausaler Beziehungen zwischen den einzelnen Elementen der Bewusstseinsthatbestände, wenn nötig durch ergänzende Annahme zu Grunde liegender Vorgänge. Allgemeine Gesetze des psychischen Geschehens

müssen aufgesucht werden, aus denen sich die einzelnen konkreten Bewusstseinserlebnisse erklären lassen. Aber diese Aufgabe setzt die Lösung der ersteren voraus. Die Gewinnung von Gesetzen des psychischen Geschehens muss von der Untersuchung der unmittelbaren Bewusstseinsthatsachen ausgehen. Und glaubt man Gesetze zwischen bestimmten Thatsachen gefunden zu haben, so ist die Frage, ob sie hinreichen, um auch andere psychische Thatsachen zu erklären. Dann müssen aber die zu erklärenden Thatsachenkomplexe vor allem genügend präzis und vollständig dargelegt sein.

Die Erfahrung macht die Notwendigkeit dieses Verfahrens eindringlich, indem sie zeigt, dass fast alle Streitigkeiten in der Psychologie schliesslich immer auf die Frage nach der Beschaffenheit bestimmter Bewusstseinsthatbestände zurückführen. Die Erklärung psychischer Thatbestände würde im Grunde eine relativ leichte Aufgabe sein, wenn nur das zu Erklärende in seiner Beschaffenheit endgültig festgestellt wäre. Aber die Bewusstseinserscheinungen sind gleichsam aus wenig solidem und leicht vergänglichem Material gemacht. Sie erweisen sich daher sehr wenig widerstandsfähig, wenn ein nach fertigen Gesetzen deduzierender „Verstand" auf sie eindringt, um ihnen ein theoretisches Gewand anzulegen. Die gewonnene theoretische Erklärung stimmt dann scheinbar. Der „Verstand" hat sein Ziel der Vereinfachung und flüssigen Erklärung erreicht, aber zugleich den Reichtum des psychischen Lebens durch den Panzer der gefälligen logischen Konstruktion verdeckt. Die Befriedigung über die theoretische Leistung lässt dann das Bewusstsein von der Dürftigkeit des Bildes leicht nicht mehr aufkommen. Sind dagegen die Bewusstseinsphänomene erst einmal vollständig und rücksichtsvoll konstatiert, so besitzen sie mehr Widerstandskraft und widerstreben eher und stärker dem Versuch, sie gewaltsam in ein starres theoretisches Kleid zu pressen, und erlangen dadurch eher ein Gewand, das sich ihrer reichen Gestaltung völlig anschmiegt.

Auch für die Psychologie des Wollens ist es nun zwar die eigentliche und letzte Aufgabe, kausale Beziehungen aufzufinden, das Wollen zu erklären, Gesetze des Wollens aufzustellen. Aber auch hier muss zunächst der psychische Thatbestand selbst, also in erster Linie das Bewusstsein des Wollens, untersucht und festgelegt sein, ehe die Erklärung in Angriff genommen werden kann.

Im folgenden soll nun ausschliesslich die Analyse des Bewusst-

seinsthatbestandes des Wollens im oben bezeichneten Sinne, und nicht eine Erklärung der Willensvorgänge versucht werden. Die Gefahr der Einseitigkeit, die sonst psychologischen Untersuchungen eines bestimmt abgegrenzten Teiles des psychischen Geschehens beiwohnt, ist hier von selbst ausgeschlossen. Denn das Wollen ist, wie schon bemerkt, enge mit Vorstellungen und Gefühlen verschlungen, oder vielmehr es enthält solche in sich. Eine genaue Analyse des Thatbestandes des Wollens kann deshalb nicht ohne Berücksichtigung von Vorstellungen und Gefühlen gegeben werden. Daher denn auch im folgenden mancherlei über Vorstellungen und Gefühle gesagt werden muss.

Eine umfassende und in jeder Hinsicht erschöpfende Behandlung des Willensproblems würde schliesslich zum Resultate eine fast vollständige Psychologie überhaupt haben, nur freilich eine Psychologie, in der das Willensproblem im Vordergrund des Interesses stände.

I. Das Bewusstsein des Wollens im allgemeinen Sinne, oder das Bewusstsein des Strebens.

1. Allgemeines.

Man kann den Begriff des Wollens in einem weiteren und in einem engeren Sinne fassen. In dem weiteren Sinne wird er gebraucht, wenn man zum Wollen jedes Wünschen, Hoffen, Sehnen, Verlangen, Fürchten, Verabscheuen etc. rechnet. Das Wollen in diesem Sinne sei im folgenden mit dem allgemeinen Namen „Streben" bezeichnet. Ein Thatbestand des Wollens im engeren Sinne dagegen liegt vor, wenn man ein vorgestelltes Erlebnis nicht nur erwünscht, erhofft, ersehnt, kurz erstrebt, sondern es will. Was man in diesem Sinne will, ist damit, dass man es will, zugleich auch Gegenstand des Strebens überhaupt. Dagegen kann etwas sehr wohl Gegenstand des Strebens sein, ohne damit schon gewollt zu sein. Der Thatbestand des Strebens erweist sich gegenüber dem des Wollens als der allgemeinere und einfachere. Es ist daher zweckmässig, den Begriff des Wollens zunächst in jenem weiteren Sinne zu fassen, und den damit bezeichneten allgemeineren That-

bestand zuerst zu analysiren. Die genauere Bestimmung des Bewusstseinsthatbestandes des eigentlichen Wollens wird sich dann direkt daran anschliessen und darauf aufbauen lassen.

Eine vorläufige und skizzenhafte Analyse des Thatbestandes des bewussten Strebens möge den Anfang bilden, worauf dann eine ausführliche Betrachtung der einzelnen darin enthaltenen Momente folgen soll.

Es entstehe in dem Bewusstsein eines Menschen die Wahrnehmung oder die Vorstellung einer ihm bekannten schmackhaften Frucht, und zugleich der Wunsch, das Begehren, das Wollen, kurz, das Erstreben des Geschmackes derselben. Die Frage ist, wie ist dieses Erstreben dieses Geschmackes beschaffen, aus welchen Momenten oder Elementen setzt sich dieser Bewusstseinszustand zusammen? Und zwar wollen wir nicht wissen, was zufällig gerade bei diesem individuellen Menschen und in diesem einzelnen Fall vorhanden ist, sondern welche Bestandteile immer und notwendig zu dem Bewusstseinszustande des Strebens nach einem Geschmacke gehören.

Nun ist offenbar, dass die Wahrnehmung oder Vorstellung der bekannten Frucht hier zunächst nur dazu dient, die Vorstellung einer bestimmtgearteten Geschmacksempfindung zu erregen. Freilich weist sie dann andererseits auch die Wege, auf denen die Herbeiführung der Geschmacksempfindung selbst möglich ist. Da es sich jedoch hier nicht um die Verwirklichung des Erstrebten, sondern um den der Verwirklichung vorausgehenden Thatbestand des Strebens selbst handelt, so kommt auch diese Funktion der Wahrnehmnng oder Vorstellung der Frucht hier nicht in Betracht. Wir können vielmehr die Wahrnehmung oder Vorstellung der Frucht und Alles, was damit zusammenhängt, ausser der Vorstellung der bestimmten Geschmacksempfindung aus der allgemeinen Bestimmung des Bewusstseins des „Strebens nach diesem Geschmack“ ausschalten, da sie keine notwendigen Bestandteile desselben sind, während die Geschmacksvorstellung notwendig zum Thatbestand des Strebens nach dem Geschmack hinzugehört. Der Geschmack ist ja das, was erstrebt wird.

Mit Angabe dieser Geschmacksvorstellung ist jedoch jener Thatbestand des Strebens noch nicht vollständig bestimmt. Ein Mensch kann diese Vorstellung haben oder, wie man sagt, „an den Geschmack denken“, ohne denselben zugleich zu wünschen, zu be-

gehren oder zu wollen. Es muss eben zu der Geschmacksvorstellung noch das Wünschen, Begehren, Wollen, oder allgemein das Erstreben hinzukommen. Und dieses tritt hinzu, indem ein, von allen Empfindungen und Vorstellungen unterschiedenes, eigenartiges Bewusstseinsmoment auftritt, welches man als ein Hindrängen, Hinstreben, als „innere" Tendenz, „innere" Aktivität oder dgl. zu bezeichnen pflegt. Dieses Bewusstseinselement als solches muss auf Grund seiner Beschaffenheit zu den Gefühlen gerechnet werden. Es ist zwar nicht mit irgend einem Gefühle der Lust oder der Unlust identisch, sondern tritt sogar in gewissem Sinne allen Gefühlen der Lust und Unlust als etwas Neues und Anderes gegenüber. Aber es teilt doch mit ihnen den rein subjektiven Charakter als Modifikation des Ichgefühles, der das Gemeinsame alles dessen bildet, was man den „gegenständlichen" Bewusstseinsinhalten als „Gefühle" gegenüberstellt. Darauf beruht auch, dass dies Bewusstseinselement des Drängens, wie sich später noch zeigen wird, mit den anderen Gefühlen in eigenartig engen Beziehungen steht. Im folgenden soll dies Bewusstseinsmoment daher unter dem Namen des „Gefühles des Strebens" oder des „Strebungsgefühles" angeführt werden. Dadurch soll die Berechtigung, dasselbe mit anderen Namen zu belegen, nicht ausgeschlossen sein; nur ist stets der Name so zu wählen, dass er die Eigentümlichkeiten des Elementes bezeichnet, und nicht durch seine Nebenbedeutung den Sachverhalt fälscht.

Nach dem Bisherigen würde sich also der Thatbestand des Strebens nach einer Geschmacksempfindung als ein sehr einfacher ergeben. Er bestände aus der Vorstellung des Geschmackes und dem Gefühl des Strebens. Nun ist, wenn wir vom sogen. „dunklen Drang" absehen, in jedem Streben etwas erstrebt; jedes Streben ist auf etwas Vorgestelltes gerichtet. Es tritt nur in anderen Fällen an die Stelle der Geschmacksvorstellung die Vorstellung bestimmter anderer Erlebnisse. Könnten wir uns also mit dem Ergebnis der Analyse des Strebens nach einer Geschmacksempfindung begnügen, so könnten wir dasselbe auf alle Fälle des Strebens ausdehnen und allgemein sagen: das Bewusstsein des Strebens besteht überall und notwendig aus der Vorstellung des Erstrebten, also der Vorstellung irgend eines Erlebnisses, und dem Gefühl des Strebens.

Indessen würde eine derartige Bestimmung doch sehr oberflächlich sein. Sehr viele Fragen, die den Bewusstseinsthatbestand des Strebens betreffen, würden von derselben unbeantwortet ge-

lassen. Sie lässt es z. B. ganz unklar, wie beschaffen das ist, was man Vorstellung des Erstrebten nennt; woher es kommt, dass unter der grösseren oder geringeren Anzahl von Vorstellungen, die doch gewöhnlich gleichzeitig im Bewusstsein vorhanden sind, gerade diese eine als Vorstellung des Erstrebten erscheint, oder, anders ausgedrückt, wie das Gefühl des Strebens gerade mit dieser Vorstellung in Beziehung kommt; in welchen Beziehungen weiterhin der Thatbestand zu den Gefühlen der Lust und Unlust steht; wodurch er sich vom Thatbestand des Widerstrebens oder des Abscheues unterscheidet, u. dgl. m.

Um nun alle diese Fragen beantworten zu können, bedarf es des weiteren Ausholens. Ein kleiner Umweg über einige psychologische Grundthatsachen soll uns daher den Weg zur Lösung unseres Problems ebnen.

Wenn zum Bewusstseinsthatbestand des Strebens notwendig die Vorstellung des Erstrebten gehört, so ist damit nicht gefordert, dass ausser dieser Vorstellung während des Strebens keine anderen Vorstellungen oder Empfindungen vorhanden sein dürften. Thatsächlich werden vielmehr ausser der Vorstellung des Erstrebten meistens noch andere Vorstellungen und Empfindungen gleichzeitig sich im Bewusstsein befinden. Ist also eine Vorstellung gleichzeitig mit einem Strebungsgefühl vorhanden, so ist sie damit noch nicht die Vorstellung *des Erstrebten*. Die Vorstellung des Erstrebten muss, wenn sie für das erlebende Bewusstsein wirklich den Gegenstand des Strebens repräsentieren soll, in irgend einer Weise vor dem übrigen gleichzeitigen Vorstellungs- und Empfindungsmaterial besonders ausgezeichnet sein.

Um zu erkennen, in welcher Weise hier solche Auszeichnung des einen Bewusstseinsinhaltes vor anderen gleichzeitigen stattfindet, stellen wir die allgemeinere Frage, was es heisse, Bewusstseinsinhalte seien vor anderen gleichzeitigen besonders „herausgehoben“, oder sie „träten besonders hervor“, oder dgl. Dies führt uns auf ein Problem, das man als Problem der Beziehung des Ich zu den „gegenständlichen“ Bewusstseinsinhalten bezeichnen kann.

2. Beziehung des Ich zu den „gegenständlichen“ Bewusstseinsinhalten.

Obgleich die Thatsache, um die es sich hier handelt, in der Psychologie häufig übersehen worden ist, so steht sie als Bewusst-

seinsthatsache doch unleugbar fest. Das Bild, welches manche „Associations"- und andere Psychologen vom Bewusstseinsgeschehen zu haben scheinen, entspricht nicht der lebendigen Wirklichkeit. Die Bewusstseinsinhalte ziehen nicht in gleichmässigem Zuge durch das Bewusstsein, und bilden nicht in jedem Momente eine gleichsam in einer und derselben Ebene ausgebreitete Mannigfaltigkeit. Vielmehr ist in jedem Momente eine Einheit von Mannigfaltigem vorhanden, aus der aber jetzt diese, jetzt jene Inhalte, oder grössere oder kleinere Komplexe von solchen, besonders hervortreten. Jedenfalls hat jeder Mensch das Bewusstsein, dass ausser denjenigen Bewusstseinselementen, die besonders hervortreten, meistens noch andere Elemente gleichzeitig vorhanden sind. Diesen Thatbestand meint man auch, wenn man sagt, wir „achten" jetzt auf dieses, dann auf jenes Element des Gesamtbewusstseinsinhaltes, wir sind darauf „gerichtet" oder „beziehen" uns darauf, wir „fassen" jetzt dieses, jetzt jenes besonders „ins Auge".

Wie ist nun diese Thatsache als Bewusstseinsthatbestand beschaffen? Und lässt sich dieselbe vielleicht weiter zurückführen?

Verstehe ich unter „B e w u s s t s e i n s i n h a l t e n" nur die oben gelegentlich „g e g e n s t ä n d l i c h e I n h a l t e" genannten Elemente, also Empfindungen, Vorstellungen (wozu auch „Vorstellungen von Gefühlen" gehören) und Komplexe aus Empfindungen und Vorstellungen, schliesse ich also die Gefühle, die wie wir noch sehen werden, eine besondere Stellung einnehmen, zunächst aus dem Begriff der Bewusstseinsinhalte aus, so kann ich die Thatsache des Daseins eines Bewusstseinsinhaltes so ausdrücken, dass ich sage, es besteht eine Beziehung zwischen einem Ich und einem Inhalt. Hiermit soll nicht behauptet sein, dass das Ich und dieser Inhalt auch ohne dass sie, das Ich zu einem Inhalt, der Inhalt zu einem Ich in Beziehung ständen, existieren könnten. Vielmehr heisst „gegenständlicher Bewusstseinsinhalt sein" dasselbe wie „zu einem Ich in Beziehung stehen". Es muss freilich, wenn dies richtig sein soll, hinzugefügt werden, dass hier unter „Ich" nicht etwas nur Vorgestelltes oder Gedachtes, sondern das unmittelbar erlebte oder vielmehr gefühlte Ich, kurz das Bewusstseins-Ich verstanden ist. Dieses Ichgefühl nun ist immer zugleich Gefühl des Bezogenseins auf etwas. Ichgefühl und „gegenständlicher" Inhalt sind immer zugleich gegeben, und dabei involviert das Ichgefühl schon die Beziehung des Ich auf den Inhalt. Ich, Beziehung des Ich auf einen

Inhalt, und „gegenständlicher“ Inhalt sind nur die auseinander gelegten unterscheidbaren Momente des einen Bewusstseinsthatbestandes. Der Bewusstseinsthatbestand des Daseins eines Inhaltes lässt sich eben nach zwei Seiten hin betrachten, nach der Ich-Seite und nach der „gegenständlichen“ Seite. Aus dem Gesagten ist ersichtlich, dass die Beziehung des Ich zu einem Inhalte total verschieden ist von irgendwelchen Beziehungen zwischen Empfindungen oder zwischen Vorstellungen unter einander, seien diese nun räumliche, zeitliche, kausale, Ähnlichkeits- oder Verschiedenheitsbeziehungen. Während in letzteren Fällen das, was in der bewussten Beziehung steht, beides auf der „gegenständlichen“ Seite sich befindet, ist bei der Beziehung des Ich auf einen Inhalt zwar dieser Inhalt auf der Gegenstands-Seite, nicht aber das Ich. Dort liegt eine erkannte Beziehung zwischen „gegenständlichen“ Inhalten vor, hier eine Ichgefühlsbeziehung zu einem „gegenständlichen“ Inhalt. Im Gegensatz zu den „gegenständlichen“ Inhalten gehören die Gefühle auf die Ich-Seite, denn alle Gefühle bilden nur Modifikationen des Ichgefühles oder sind Beschaffenheiten des Bewusstseins-Ich. Immer, wenn wir Lust, Unlust oder Streben fühlen, fühlen wir uns selbst und fühlen uns zugleich auf etwas uns Gegenüberstehendes bezogen. Das Ich kann also nicht im gleichen Sinne auf Gefühle bezogen sein, wie auf gegenständliche Inhalte, denn dann müsste es zu sich selbst in Beziehung stehen. Nur zu „Vorstellungen von Gefühlen“, die eben gegenständliche Inhalte sind, kann es in gleicher Weise in Beziehung stehen wie zu Empfindungen oder sonstigen Vorstellungen.

Die Thatsache, dass der jeweilige Gesamtbewusstseinsinhalt auf der Gegenstandsseite eine Einheit bildet, kann man dann so ausdrücken, dass man sagt, das Bezogensein aller jeweilig vorhandenen Bewusstseinsinhalte auf ein und dasselbe Ich schliesst den jeweiligen Gesamtbewusstseinsinhalt zur Einheit zusammen.

Aus Scheu vor dem Bewusstseins-Ich, hinter dem gleich etwas verhasstes Metaphysisches gewittert wird, wird von einigen Psychologen statt des Ich, ohne dass sie sich darüber klar sind, der Begriff des Bewusstseins verwendet. „Das Bewusstsein“ erscheint dann als dasjenige, was alle gleichzeitigen Inhalte zur Einheit zusammenbindet; zu „dem Bewusstsein“ sollen alle Inhalte in Beziehung stehen. Hier kann „Bewusstsein“ nicht als Kollektivum, d. h. als die Gesamtheit der jeweilig vorhandenen Inhalte, sondern nur als

Abstraktum, d. h. als die „Bewusstheit“ oder „das in Beziehung zu einem Ich stehen“ gemeint sein. Dann lässt es sich aber nicht an die Stelle des Ich setzen. Zwar die Bewusstheit als „in Beziehung zu einem Ich stehen“ verbindet die gleichzeitigen Inhalte zu einer Einheit, aber es hat keinen Sinn zu sagen, die Inhalte ständen zur Bewusstheit in Beziehung. Man kann allerdings, wenn man will, auch „Bewusstsein“ und „Ich“ identifizieren; nur liegt dann die Gefahr einer ungenauen Ausdrucksweise sehr nahe.

Wenn es nun aber auch im Begriff des gegenständlichen Bewusstseinsinhaltes liegt, auf das unmittelbare Ich bezogen zu sein, so ist diese Beziehung doch bei allen jeweils vorhandenen gegenständlichen Bewusstseinsinhalten keine gleiche, wenn auch eine gleichartige. Es sind vielmehr in dem jeweiligen Gesamtbewusstseinsinhalte mehr oder weniger umfassende Einheiten abgegrenzt und gegenüber dem Übrigen besonders hervortretend oder „im Vordergrunde des Bewusstseins“ befindlich. Oder, anders ausgedrückt, innerhalb der jedesmal vorhandenen Einheit von Bewusstseinsinhalten stehen jetzt diese, jetzt jene umfassendere oder weniger umfassende Teileinheiten in engerer Beziehung zum Bewusstseins-Ich; oder, das Ich ist ihnen mehr zugewandt als dem Übrigen. Schon im gewöhnlichen Leben betrachtet man diesen Unterschied als einen Unterschied in dem subjektiven Verhalten zu den Inhalten.

Trotzdem hat man ihn häufig auf blosse Unterschiede der „gegenständlichen“ Inhalte zurückzuführen gesucht. Man nennt die Inhalte oder Inhaltskomplexe, die in relativ engster Beziehung zum Ich stehen, zunächst einfach „beachtete“, die übrigen gleichzeitig vorhandenen dementsprechend „unbeachtete“ Inhalte. Die „beachteten“ Inhalte werden dann genauer als die jeweils „intensivsten“, „stärksten“, „lebhaftesten“ Inhalte charakterisiert. Natürlich fragt es sich, was für Eigenschaften mit diesen Ausdrücken bezeichnet sein können. Ist nun „Intensität“ eines Inhaltes hier dasjenige, was man sonst darunter versteht, z. B. bei Tönen die Lautheit derselben, so sind nicht immer die beachteten Inhalte auch die jeweilig intensivsten. Man kann z. B. in einem mehrstimmigen Musikstück die weniger lauten oder leiseren Töne beachten, ohne dass sie dadurch zu lauteren oder den lautesten würden. Der Begriff der „Stärke“ eines Inhaltes bedeutet aber präzis gefasst dasselbe wie der Begriff der „Intensität“. Die beachteten Inhalte sind also auch nicht die „stärksten“, denn weniger „starke“ Inhalte können gegen-

über gleichzeitig vorhandenen „stärkeren“ die beachteten sein. Und ebenso sind die beachteten Inhalte nicht immer die „lebhaftesten“, denn man kann z. B. auch weniger lebhafte Farben gegenüber gleichzeitig vorhandenen lebhafteren beachten. Intensität, Stärke und Lebhaftigkeit eines Inhaltes bewirken unter Umständen, dass der Inhalt besonders leicht beachtet wird. Sie bilden also Gründe des Beachtens, nicht das Beachtetsein selbst. Übrigens giebt es noch andere Gründe des Beachtens ausser den eben angeführten.

Wollte man das Beachtetsein absolut als eine Eigenschaft der beachteten Inhalte bestimmen, so könnte man dazu keine der sonst bekannten Eigenschaften von Inhalten benutzen. Man müsste also den Inhalten eine neue Qualität zuschreiben, die ihnen aber nur unter Umständen zu teil werden könnte. Jedoch die Notwendigkeit, das Beachtetsein überhaupt als Qualität der Inhalte aufzufassen, müsste erst noch nachgewiesen werden, falls nicht diese Auffassungsweise nichts weiter als eine bequeme Ausdrucksweise sein soll. Schliesst man freilich in den Begriff „Inhalt“ schon von vornherein die Beziehung zu einem „Ich“ ein, so kann man, da das Beachtetsein eine relativ enge Beziehung zum Ich ist, es als besonderes Moment in den Begriff des beachteten Inhaltes aufnehmen. Da man aber gewöhnlich bei den Inhalten von ihrer besonderen Beziehung zum Ich abstrahiert, indem man von demselben Inhalt spricht, der einmal beachtet, das andere Mal unbeachtet ist, so muss man sich immer bewusst sein, dass das Beachtetsein in einem ganz anderen Sinne Eigenschaft des beachteten Inhaltes ist, als die sonstigen Eigenschaften es sind. Und die Zweckmässigkeit, diesen Sinn auch mit dem Worte „Eigenschaft“ zu bezeichnen, ist dann sehr fraglich.

Der Unterschied zwischen beachteten und unbeachteten Inhalten ist nicht ein Unterschied, der allein durch die Beschaffenheit der gegenständlichen Seite des Bewusstseins charakterisiert werden könnte. Wenn trotzdem Bilder, wie „Hervortreten und Zurücktreten“, „im Vordergrund und im Hintergrund befindlich“, also Bilder, die sich nur auf die Beschaffenheit der gegenständlichen Inhalts-Seite zu beziehen scheinen, zur Bezeichnung des Thatbestandes genügen, so hat das seinen Grund darin, dass gewöhnlich überhaupt das räumlich Hervortretende und im Vordergrunde Befindliche zugleich in höherem Grade beachtet wird, als das Zurück-

tretende und der Hintergrund. Man denkt sich dann, wenn man jene Ausdrücke auf Bewusstseinsthatbestände anwenden hört, diese verschiedene Beziehung zum Ich unwillkürlich mit hinzu.

Der Gedanke liegt nun nahe, den Unterschied des innigeren oder weniger innigen Zugewandtseins des Ich zu einem Inhalt als einen Gefühlsunterschied zu betrachten. Aber man kann weder sagen, das Beachten sei ein Lustgefühl, noch es sei ein Unlustgefühl. Denn sowohl etwas, das Unlust erweckt, wie etwas, das Lust erweckt, kann beachtet sein. Und sowohl etwas Lustvolles kann gegenüber einem Unlustvollen, wie etwas Unlustvolles gegenüber etwas Lustvollen beachtet sein, der Eintritt eines Lusterregenden kann den „Blick" von etwas Unlustvollem, und der Eintritt eines Unlusterregenden kann den „Blick" von etwas Lustvollem ab- und auf sich ziehen. Auch etwas an und für sich Gleichgültiges kann unter Umständen Gegenstand besonderer Beachtung sein. Lust und Unlust, oder vielmehr das psychische Verhältnis, aus dem sie entspringen, können höchstens als Ursachen dafür betrachtet werden, dass lust- und unlusterregende Inhalte beachtet werden. — Ausserdem setzt aber die Beziehung der Lust oder der Unlust auf einen Inhalt das Beachten dieses Inhaltes voraus. Damit etwas zum Gegenstand der Lust oder der Unlust wird, genügt es nicht, dass der betreffende Inhalt nur einfach gleichzeitig im Bewusstsein ist, während Lust oder Unlust erlebt wird. Das Gefühl der Lust oder der Unlust ist auf einen Inhalt bezogen, wenn es sich bei der Beachtung dieses Inhaltes einstellt. Es kann also nicht „Gegenstand der Beachtung sein" und „Gegenstand der Lust oder der Unlust sein" identisch sein.

Ebensowenig ist aber das „Beachten" eines Inhaltes identisch mit einem Gefühl des Strebens. Die entgegengesetzte Meinung entsteht besonders leicht, weil man den vorliegenden Thatbestand häufig mit Ausdrücken bezeichnet, die den Gedanken an eine Thätigkeit enthalten. Man sagt z. B. der Mensch „richtet seine Aufmerksamkeit" auf dieses oder jenes von dem, was seinem Bewusstsein in einem gegebenen Momente gegenwärtig ist; er „beachtet" jetzt dieses, jetzt jenes, er „hält es fest". Man unterscheidet dann freilich auch wieder „aktive" und „passive" Aufmerksamkeit. Aber trotzdem denkt man sich das Aufmerken oder Beachten als eine Thätigkeit, die nur, wenn sie aus sich selbst heraus wirksam ist, als aktive, wenn sie dagegen durch den Inhalt zur Wirksamkeit ver-

anlasst wird, als passive bezeichnet wird. Gewiss ist damit etwas Richtiges gesagt. Aber man muss diese Thätigkeit wohl unterscheiden von dem Bewusstsein einer Thätigkeit, das im Dasein eines Strebungsgefühles besteht; man muss das Aufmerken-Wollen und das Aufmerksam-Sein, die Bemühung aufzumerken und den Moment, in dem das Aufmerken gelungen ist, auseinanderhalten. Diese gelungene oder vollendete Aufmerksamkeit ist gemeint, wenn gesagt wird, ein Inhalt sei „beachtet" oder stehe in besonders enger Beziehung zum Ich. Je näher aber das Aufmerken-Wollen an dieses Resultat heranrückt, je enger also die Beziehung des Ich zu dem Inhalte wird, um so mehr schwindet das Gefühl des Strebens. Der Idealfall der vollständigen Versenkung des Ich in den Gegenstand der Aufmerksamkeit ist daher nicht mehr mit einem Gefühl des Strebens oder der Bemühung behaftet.

Die Störung im Aufmerken, also die Minderung des Grades der Beachtung, ist andererseits mit dem Entstehen oder Anwachsen des Strebungsgefühles verbunden. Es kann also das Beachtetsein eines Inhaltes nicht im Dasein eines Strebungsgefühles bestehen.

Nun ist aber auch soviel sicher, dass der Unterschied zwischen Beachtetsein und Nicht-Beachtetsein eines Inhaltes nicht ein, erst durch nachträgliche Reflexion erschlossener Unterschied unbewusster psychischer Vorgänge, sondern ein Unterschied der Bewusstseinserlebnisse selbst ist. Wir werden ihn also als einen nicht weiter zurückführbaren Unterschied in der Enge oder Innigkeit der Beziehung des Bewusstseins-Ichs auf die „gegenständlichen" Inhalte betrachten müssen. Die Beziehung des Bewusstseins-Ichs zu den gegenständlichen Inhalten überhaupt besteht, wie gesagt, in einer nicht weiter definierbaren Einheit von Ich und Inhalten. Die innigere Beziehung des Bewusstseins-Ichs zu einem gegenständlichen Inhalt, wie sie vorliegt, wenn dieser Inhalt beachtet ist, wird sich also als eine innigere Einheit von Bewusstseins-Ich und Inhalt beschreiben lassen.

Da es sich nun im folgenden vorwiegend um beachtete gegenständliche Inhalte handelt, und da die Beziehung des Bewusstseins-Ichs auf einen Inhalt, wie sie in der Beachtung dieses Inhaltes gegeben ist, deutlich von der Ichbeziehung, wie sie jedem gegenständlichen Inhalte zukommt, unterscheidbar ist, so wollen wir der Kürze wegen diese besondere und innigere Ichbeziehung einfach

als Beachtungsbeziehung bezeichnen.[1]) Wir können dann sagen, innerhalb des jeweilig vorhandenen einheitlichen „gegenständlichen“ Inhaltskomplexes ist jetzt dieser, jetzt jener Teil des Ganzen Gegenstand einer Beachtungsbeziehung und dadurch von dem Übrigen abgegrenzt und zu einer Teileinheit umgrenzt.

Die Beziehung des Beachtens eines Inhaltes kann nun ihrerseits wieder gegenüber demselben Inhalt in dem Grade ihrer Innigkeit schwanken. Diese Thatsache ist bekannt unter dem Namen der „Schwankung der Aufmerksamkeit“. Davon ist wohl zu unterscheiden das, was man als „Wandern der Aufmerksamkeit“ bezeichnet hat, nämlich der Wechsel der Inhalte, die beachtet sind. Die Schwankungen der Aufmerksamkeit lassen sich von der einen Seite als Schwankungen in der Innigkeit der Beachtungsbeziehung, von der Gegenstands-Seite als ein mehr oder weniger Hervortreten eines Inhaltes vor dem übrigen Bewusstseinsinhalt bezeichnen.

Auch gleiche Inhalte zu verschiedenen Zeiten werden nicht notwendig in gleichem Grade beachtet. Hört man z. B. eine gleichmässige Succession von gleichen Geräuschen, etwa gleichen kurzen Schlägen, an, so entsteht ein „subjektiver“ Rhythmus, ein Unterschied des Betonten und Unbetonten, der eine Inhalt tritt dem Ich näher oder ferner als der andere; es findet ein Rhythmus in dem Grade der Innigkeit der Beachtungsbeziehung statt. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass gleichzeitig auch Änderungen im Strebungscharakter dieser Beziehung vorkommen; aber diese Änderungen sind nicht identisch mit den Schwankungen der Beachtung.

Vergleicht man ferner in der Erinnerung verschiedene Bewusstseinsthatbestände, in denen jedesmal verschiedene Inhalte beachtet waren, so findet man hinsichtlich der Innigkeit, mit der die verschiedenen beachteten Inhalte beachtet waren, ebenfalls einen graduellen Unterschied.

Der Umfang dessen, was beachtet wird, kann ein grösserer oder geringerer sein. Je umfangreicher jedoch das beachtete Ganze ist und je mehr das Ganze als Ganzes beachtet wird, um so mehr verlieren die einzelnen Elemente des Ganzen an Beachtung. Man kann sich jedoch einem Ganzen gegenüber in verschiedener Weise verhalten, man kann das Ganze als Ganzes oder als eine Summe

[1]) Hierbei lasse ich dahingestellt, wie die gleich zu erwähnenden Grade der Beachtung sich zu den Unterschieden der Innigkeit in der Ichbeziehung, durch die sich das Beachtete von dem Nicht-Beachteten scheidet, verhalten.

von Teilen auffassen, d. h. die Beachtungsbeziehung kann dem Ganzen gegenüber nur eine und ungeteilte sein oder sich in mehrere Zweige gabeln, von denen jeder einen anderen Teil des Ganzen zum Beziehungspunkt hat. Aber diese gleichzeitige Auffassung oder Beachtung von Mehrerem als Mehrerem ist eine begrenzte; die Beachtung des Ganzen als aus Teilen bestehend muss bei einer geringen Anzahl von Teileinheiten stehen bleiben, die gewöhnlich, wenn sie nun ihrerseits für sich beachtet werden, wieder als aus Teilen bestehend auffassbar sind. Man kann z. B. die jeweils gleichzeitig erklingenden Stimmen eines mehrstimmigen Musikstückes entweder als eine Einheit auffassen oder gleichzeitig die einzelnen Stimmen für sich beachten und in dem Wechsel ihrer gegenseitigen Beziehungen verfolgen. Ebenso kann ein gedrucktes Wort als Ganzes oder als aus den einzelnen Buchstaben bestehend aufgefasst werden.[1])

Von dem gleichzeitig beachteten Mehrerem pflegt nun auch nicht immer jede Untereinheit in gleichem Grade beachtet zu sein. Innerhalb der überhaupt beachteten Einheit kann vielmehr jetzt dieses, jetzt jenes Element wieder relativ hervortreten. D. h. also, es können nicht nur mehrere gleichzeitige Beachtungsbeziehungen zu Inhalten vorhanden sein, sondern diese Beziehungen können auch zugleich verschieden innige sein. Wenn man dies auf die Gegenstands-Seite allein bezieht, so kann man bildlich sagen, das im Vordergrund des Bewusstseins Befindliche pflegt in jedem

---

[1]) Vergleicht man in den beiden unterschiedenen Beachtungsmöglichkeiten die Gegenstands-Seiten, so sind sie zwar im hohen Grade einander ähnlich, aber doch auch wieder verschieden. Das Ganze, das nur als Ganzes beachtet ist, ist gegenständlich in nicht näher beschreibbarer Weise verschieden von der Gesamtheit seiner Teile, wenn diese gesondert gleichzeitig beachtet sind. Derjenige, der den Zusammenklang mehrerer Stimmen nur als Ganzes auffasst, hört zwar dasselbe, andererseits aber auch nicht dasselbe, was derjenige hört, der diese Stimmen gesondert beachtet. Ebenso, wer das Wort nur als Ganzes beachtet, sieht zwar dasselbe und doch auch wieder nicht dasselbe, wie der, der die Buchstaben des Wortes gleichzeitig gesondert beachtet. — In manchen Fällen können sogar gleichartige Ganze doch durch verschiedene Teile hergestellt sein; für die Auffassung als Ganze sind die gegenständlichen Inhalte dann gleich, für die Auffassung als Zusammensetzungen aus diesen und diesen Teilen sind sie dagegen total verschieden. Die Malerei z. B. giebt von Dingen zum grössten Teile Bilder, die nur als Ganze aufgefasst den Gesichtsempfindungskomplexen gleichen, welche die entsprechenden wirklichen Dinge darbieten. Dadurch, dass sie Teile verwendet, die für sich nichts bedeuten, nötigt sie zur Auffassung eines Komplexes von Teilen als Ganzes.

Moment wieder für sich ein bestimmtes Beachtungsrelief zu haben.

Alle diese Beachtungsmöglichkeiten kommen für die Psychologie des Wollens in Betracht und sind für das Verständnis der Willensvorgänge von grosser Wichtigkeit. Allerdings bedarf nun das Dargelegte zunächst noch einer wesentlichen Ergänzung, wenn es für das Wollen, d. h. vorerst für das Streben, überhaupt Bedeutung haben soll. Gegenwärtige „gegenständliche“ Bewusstseinsinhalte, Empfindungen und Vorstellungen waren es hier, die als Gegenstände der Beachtung fungierten. Im Bewusstsein des Strebens war es die Vorstellung des Erstrebten, die vor allen anderen ins Auge gefasst wurde. Nun kann man hier einwenden, im Bewusstsein des Strebens sei das Ich besonders bezogen nicht auf die gegenwärtige Vorstellung des Erstrebten, denn diese sei ja schon gegenwärtig, brauche also nicht erst erstrebt zu werden. Vielmehr sei das Ich oder die Beachtung auf das Erstrebte selbst gerichtet; denn dieses, das Erstrebte, sei noch nicht gegenwärtig, nur dieses also könne erstrebt werden.

Nun ist kein Zweifel, dass das Erstrebte immer etwas ist, was noch nicht (oder nicht mehr) gegenwärtig im Bewusstsein vorhanden ist. Es scheint also ein Achten oder eine besondere Beziehung des Ich auf etwas Nichtgegenwärtiges geben zu müssen. Im Bewusstsein des Wollens oder Strebens ist zwar die Vorstellung des Erstrebten vorhanden, aber diese Vorstellung selbst, so sagt man, ist nicht das „Gemeinte“; die Vorstellung „repräsentiert“ etwas Nichtgegenwärtiges, und dies durch die Vorstellung „repräsentierte“ Nichtgegenwärtige ist es, worauf ich gerichtet bin und was ich erstrebe.

Worin besteht nun dieses „Meinen“ oder dies „Gerichtetsein“ auf etwas „durch eine Vorstellung repräsentiertes“ Nichtgegenwärtiges? Diese Frage soll im folgenden Abschnitt behandelt werden.

3. Das „Meinen“ oder die Beziehung des Ich auf etwas Nicht-Gegenwärtiges.

Solange man das Bewusstsein des Wollens oder Strebens nur für sich betrachtet, liegt die Annahme nahe, es gehöre eben zum Charakter des Bewusstseins des Wollens oder Strebens, dass es über

den gegenwärtigen Zustand hinaus auf etwas Nichtgegenwärtiges weise. Sodass also mit dem Dasein eines Strebens immer zugleich das Bewusstsein, über das Gegenwärtige hinaus bezogen zu sein, gegeben und schliesslich beides identisch wäre. Das, was einen Bewusstseinsthatbestand zu einem Zustand des Strebens macht, nach unserer vorläufigen Analyse also das Strebungsgefühl, wäre zugleich das, was das Bewusstsein des Gerichtetseins des Ich auf etwas Nichtgegenwärtiges konstituierte.

Gegen diese Annahme erhebt aber die Thatsache Einspruch, dass das „Meinen eines Nichtgegenwärtigen“ auch in solchen Bewusstseinszuständen vorkommt, die nicht als Bewusstseinszustände des Wollens oder Erstrebens des Gemeinten charakterisiert sind. In der Erinnerung an eine vergangene Vorstellung, eine Empfindung oder ein früheres Gefühl, oder in der Vorstellung zukünftiger Empfindungen, Vorstellungen oder Gefühle; oder in der Vorstellung von Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen eines anderen Menschen, ist nicht diese bestimmte gegenwärtige Vorstellung „gemeint“, sondern ebenfalls etwas „Nichtgegenwärtiges“; aber von einem W o l l e n oder E r s t r e b e n dieses „Nichtgegenwärtigen“ braucht hier gar keine Rede zu sein.

Wenn also auch sicher ist, dass mit jedem Streben zugleich ein Gerichtetsein des Ich auf etwas „Nichtgegenwärtiges“ gegeben ist, so kann doch zwischen beiden keine Identität bestehen. Denn nur, wenn beides nicht identisch ist, ist es verständlich, dass sich das blosse „Meinen“ ohne gleichzeitiges Erstreben des Gemeinten vorfinden kann.

Es ist daher nötig, das „Meinen eines Nichtgegenwärtigen“ für sich etwas genauer zu betrachten. Andere Ausdrücke dafür sind das „Denken an“ ein Nichtgegenwärtiges oder das „Vorstellen“ eines solchen. Man sagt dann wohl, das „Vorstellen“ (oder die „Vorstellung“ in diesem Sinne), der „Gedanke“ sei das Gegenwärtige, dagegen das, woran man denkt, oder was man vorstellt, das „Gedachte“ oder das „Vorgestellte“ sei das Nichtgegenwärtige. Es fragt sich, was damit gemeint sein kann.

Zunächst sind zwei Bedeutungen des Begriffs des „Nicht-Gegenwärtigen“ zu unterscheiden. „Nichtgegenwärtig“ in der ersten Bedeutung ist für mein Bewusstsein Alles, was als vergangen oder zukünftig v o r g e s t e l l t ist, also etwas als in einem anderen als dem gegenwärtigen Zeitpunkt vorhanden Gedachtes. „Nichtgegenwärtig“ für das Bewusstsein bedeutet also dann nichts weiter als „als nicht

gegenwärtig charakterisirt", also eine blosse zeitliche Bestimmung. Die Erinnerung an eine früher vorhandene Vorstellung oder der Gedanke an eine zukünftige Vorstellung haben ein bloss in diesem Sinne Nichtgegenwärtiges zum Objekt. Die Frage nach dem „Meinen eines Nichtgegenwärtigen" in diesem Sinne gehört also zur Frage nach der zeitlichen Lokalisation der „gegenständlichen" Bewusstseinsinhalte.

In der zweiten Bedeutung dagegen fällt das Nichtgegenwärtige mit dem „Vorgestellten" zusammen, d. h. nicht mit der Vorstellung als Vorstellung, d. h. diesem so und so beschaffenen Bewusstseinsinhalt, sondern mit dem „der Vorstellung entsprechenden Erlebnis". Ich „denke" an etwas Nichtgegenwärtiges in diesem Sinne, wenn ich mir eine Empfindung oder ein Gefühl oder Complexe oder Successionen von Empfindungen oder Gefühlen vorstelle, kurz, wenn ich mir irgend ein Erlebnis, das ich jetzt nicht erlebe, bloss vorstelle, gleichgültig ob zugleich in der Vergangenheit, Zukunft oder in gar keinem bestimmten Zeitraum lokalisiert. Und die Frage nach dem „Meinen eines Nichtgegenwärtigen" in diesem Sinne gehört zur Frage nach dem Verhältnis von Vorstellung eines Erlebnisses und vorgestelltem Erlebnis.

Es kann nun hier nicht meine Aufgabe sein, die in Betracht kommenden Thatsachen in jeder Hinsicht zu erklären und verständlich zu machen. Nur sofern diese Fragen für das Wollen oder Streben von Wichtigkeit sind, bedürfen sie einiger Verdeutlichung. Dazu soll zunächst die zweite der unterschiedenen Fragen, also die Frage nach dem Verhältnis von „Vorstellung" und „vorgestelltem Erlebnis" behandelt werden.

Ein besonderer und besonders klarliegender Fall dieses Verhältnisses ist die Beziehung zwischen der „Vorstellung einer Empfindung" und der Empfindung selbst. An diesen Fall wollen wir uns zunächst halten. Leider werden aber die Begriffe der Empfindung und der Vorstellung in der Psychologie noch immer nicht in demselben Sinne und nicht immer in rein psychologischem Sinne gebraucht. Zur Erreichung einer Verständigung müssen also diese Begriffe zunächst in ihrer Bedeutung fixiert werden und zwar nicht willkürlich, sondern mit möglichster Anlehnung an den Sprachgebrauch. Eine eigentliche Definition derselben ist freilich nicht möglich. Man kann nur hinweisen auf diejenigen Erlebnisse, welche mit jenen Worten bezeichnet sein sollen.

Als Empfindungen nun sollen solche Bewusstseinsinhalte gelten, die man meint, wenn man sagt: ich sehe eine Farbe, ich höre einen Ton, ich rieche einen Geruch etc. Die bestimmte gesehene Farbe, der gehörte Ton etc. sind Empfindungen. Dagegen sollen Vorstellungen alle Bewusstseinsinhalte heissen, welche diejenige allgemeine Beschaffenheit haben, die der reproduzierten Farbe, dem reproducierten Ton und Geruch gemeinsam ist. D. h. also, es giebt Bewusstseinsinhalte, die gewissen der als Empfindungen bezeichneten Inhalte in gewissen Eigenschaften gleichartig sind, im allgemeinen Charakter aber von ihnen verschieden sind; wie z. B. ein gehörter Ton mit dem „entsprechenden" vorgestellten Ton gewisse Eigenschaften, nämlich Tonhöhe und Tonintensität gemeinsam hat, während er ausserdem von ihm in eigentümlicher, nicht weiter definierbarer Weise verschieden ist. Wenn das, was Tonempfindung genannt wurde, eine gewisse allgemeine Veränderung erleidet, während Tonhöhe und Tonintensität gleichbleiben, so sagt man, die Tonempfindung hat aufgehört und an ihre Stelle ist die entsprechende Tonvorstellung getreten.

Es sollen also die Wörter „Empfindungen" und „Vorstellungen" Inhalte bezeichnen, die als Bewusstseinsinhalte eine bestimmte, von einander verschiedene Beschaffenheit haben. Nur eine solche Bestimmung, die sich auf die Beschaffenheit der Bewusstseinsinhalte selbst gründet, hat Berechtigung in der Psychologie. Man mag die Angabe von physiologischen Bedingungen, unter denen, wie man meint, Empfindungen und Vorstellungen zu entstehen pflegen, also die Anführung „äusserer" Reize für Empfindungen und „innerer" Reize für Vorstellungen, als Mittel benutzen, um auf die gemeinten Inhalte hinzuweisen; aber es geht nicht an, die Empfindungen und Vorstellungen selbst durch diese physiologischen Entstehungsbedingungen zu charakterisieren. Ein Inhalt mag aus diesen oder jenen physiologischen Vorgängen hervorgehen, wenn er nur als Bewusstseinsinhalt diejenige Beschaffenheit zeigt, die sonst Empfindungen und Vorstellungen haben, so hat er ein Recht darauf, als eine Empfindung oder eine Vorstellung bezeichnet zu werden. Wenn es daher Hallucinationen giebt, d. h. Inhalte, die als solche den Empfindungen vollständig gleichen, die aber nicht durch „äussere" Reize hervorgebracht worden sind, so werden dieselben als wirkliche Empfindungen betrachtet werden müssen.

Doch dieses Moment ist für das Folgende nicht von so grosser

Bedeutung. Wichtiger dagegen ist die Frage, wie sich die Empfindungen von den „ihnen entsprechenden“ Vorstellungen unterscheiden, und in welcher Beziehung eine Vorstellung zu der ihr entsprechenden Empfindung steht. — Zunächst darf wohl jetzt als allgemein anerkannt angenommen werden, dass der Unterschied zwischen einer Empfindung und der ihr entsprechenden Vorstellung nicht ein Unterschied der Intensität ist; dass also z. B. die Tonempfindung von der entsprechenden Tonvorstellung sich nicht so unterscheidet, dass die Tonempfindung ein lauterer Ton wäre, als die entsprechende Tonvorstellung. Der Unterschied ist vielmehr ein eigenartiger und hat überhaupt nichts mit den Unterschieden, welche Empfindungen unter einander zeigen, zu thun. Will man ihn trotzdem als einen Unterschied der Stärke oder Intensität bezeichnen, so muss man sich bewusst bleiben, dass der Begriff der Intensität hier einen ganz anderen Sinn hat, als wenn man von einer Empfindung sagt, sie sei intensiver als eine andere Empfindung derselben Art. Der Unterschied lässt sich überhaupt nicht definieren, sondern nur erleben. Durch Analogien und Umschreibungen kann man darauf hinzudeuten versuchen, indem man nach Lotze sagt, den Vorstellungen fehle gegenüber den Empfindungen die sinnliche Frische, sie seien ihnen gegenüber abgeblasst; der vorgestellte Ton klinge nicht, die vorgestellte Farbe leuchte nicht u. s. w.

Obgleich nun der Unterschied zwischen Empfindung und entsprechender Vorstellung ein eigenartiger Qualitätsunterschied ist, so kann derselbe doch ein grösserer oder geringerer sein. Diese Gradunterschiede rühren aber allein von der verschiedenen Beschaffenheit der Vorstellungen her. Die Vorstellungen können mehr oder weniger den Empfindungen als Empfindungen gleichartig sein, mehr oder weniger „sinnliche Frische“ haben, mehr oder weniger sich „dem Empfindungscharakter annähern“. Eine Empfindung dagegen hat als solche keinen schwankenden Charakter, sondern ist als Empfindung oder soweit sie Empfindung ist, von bestimmtgearteter immer gleicher Beschaffenheit. Es liegt also allerdings etwas Wahres in der Behauptung, Empfindungen und entsprechende Vorstellungen seien nur graduell von einander verschieden; nur sind diese Grade keine Intensitätsgrade und die Empfindung bildet einen festen Punkt dieser Gradskala, während die Vorstellung mehr oder weniger nahe an diesen festen Punkt heranrücken kann.

Diese Beziehung der gleichzeitigen Ähnlichkeit und Verschieden-

heit zwischen Empfindung und entsprechender Vorstellung ist eine durch Vergleichung der gleichzeitigen Empfindung mit der entsprechenden Vorstellung erkannte Beziehung, nicht eine Beziehung, die einer von beiden, der Empfindung oder der Vorstellung, bei ihrem alleinigen Dasein im Bewusstsein als bewusste Beziehung immer anhaftete. Dennoch scheinen nun die Vorstellungen (wenn wir hier zunächst die „Vorstellungen von Gefühlen“ ausser Acht lassen und nur von „Vorstellungen von Empfindungen“ sprechen) für gewöhnlich immer, wenn sie vorhanden sind, mit einer bewussten Beziehung auf die entsprechenden Empfindungen behaftet zu sein. Es scheint ihnen, so lange sie nicht ausdrücklich als blosse Vorstellungen beachtet werden, immanent zu sein, dass sie „Abbilder von Empfindungen“ sind, d. h. nicht, dass mit ihnen immer das Wissen verbunden sei, sie stammten von bestimmten früher dagewesenen Empfindungen her, sondern es heisst, sie seien für das Bewusstsein „Abbilder von entsprechenden Empfindungen“ überhaupt, es seien mit ihnen entsprechende Empfindungen „gemeint“. Die Vorstellung eines Tones, einer Farbe, so sagt man, „repräsentiert“ diesen Ton, diese Farbe, oder ist „Symbol“ derselben. Vorstellungen haben eine „symbolische Funktion“. Sie sind immer Vorstellungen „von etwas“. Auch die Bezeichnung der Vorstellungen als Erinnerungs-, Gedächtnis-, Phantasie*bilder* besagt dasselbe. Man „meint“ meistens nicht die gegenwärtige *Vorstellung*, sondern die „vorgestellte *Empfindung*“.

Es fragt sich, wie der damit bezeichnete Bewusstseinsthatbestand aussieht. Die „gemeinte Empfindung“ selbst ist der Voraussetzung nach nicht im Bewusstsein vorhanden. Die Empfindung selbst kann also auch nicht Gegenstand der Beachtung sein. Wenn also jemand eine Empfindung „meint“ oder „an eine Empfindung denkt“, so kann er nicht auf etwas Nichtgegenwärtiges, in dem Sinne des überhaupt nicht in seinem Bewusstsein Vorhandenen gerichtet oder bezogen sein. Nur als Aussenstehender, der eines Anderen Bewusstsein zum Gegenstand seiner Reflexion macht, kann man, vielleicht mit Recht oder auch mit Unrecht, sagen, es sei in dem betrachteten Bewusstsein die Empfindung gemeint, die in diesem Bewusstsein nicht vorhanden ist, die man aber selbst gegenwärtig hat.

Behalten wir dagegen, wie wir es müssen, die dem betrachteten Bewusstsein *immanente* Stellung bei und vermischen sie nicht

mit dem Standpunkt des Aussenstehenden, so sind wir auf die in dem betreffenden Bewusstsein wirklich vorhandenen Momente beschränkt. Nun gehört sonst zum Thatbestande der „Repräsentation“ (oder „Symbolisierung“) zweierlei, der Repräsentant (das Symbol) als solcher einerseits und das Repräsentierte andererseits. Fasse ich den „Repräsentanten“ nicht in seiner Eigenschaft als Repräsentanten auf, so ist er für mich das, was er an sich ist. Fasse ich ihn in seiner Eigenschaft als „Repräsentanten“ auf, so ist er für mich nicht mehr das, was er an sich ist, sondern (wenn die Repräsentation sich auf Ähnlichkeit zwischen dem Repräsentanten und dem Repräsentierten gründet) ich lasse bestimmte seiner Eigenschaften ausser Acht und fasse nur diejenigen derselben auf, die ihm mit dem Repräsentierten gemeinsam sind. — Dazu kommt freilich gewöhnlich noch die Hinzufügung anderer vorgestellter Eigenschaften. Aber hier, wo es sich bloss um die vorhandene Vorstellung handelt, kann ein solches Hinzuvorstellen von anderen Eigenschaften nicht in Betracht kommen. — Der Repräsentant ist dann für mich in gewissem Sinne das Repräsentierte.

Man hat nun, da nur die Vorstellung, nicht aber die entsprechende Empfindung im Bewusstsein vorhanden ist, jene zwei Momente, die zur Repräsentation gehören, durch Unterscheidung der Vorstellung als Zustand und der Vorstellung als Inhalt festzustellen gesucht.[1]) Oder man nennt auch die „Vorstellung als Zustand“ einfach die „Vorstellung“ und unterscheidet davon die „Vorstellung als Inhalt“ als „das Vorgestellte“. Je nachdem man nun auf die Vorstellung als Zustand (oder kurz die Vorstellung) oder auf sie als Inhalt (auf das Vorgestellte) achtet, soll der Thatbestand des „Meinens der blossen Vorstellung“ oder der des „Meinens der durch die Vorstellung repräsentierten Empfindung“ gegeben sein. An dieser

---

[1]) Ich kümmere mich hier nicht darum, ob nicht noch oder hauptsächlich anderweitige Motive, insbesondere das Streben, Physisches und Psychisches zu unterscheiden, zu dieser Unterscheidung geführt haben, und ob sie auch dafür Befriedigung giebt. (Vorstellungen von Gefühlen existieren, aber Gefühle sind nichts Physisches.) Diese Unterscheidung tritt gewöhnlich zugleich mit der Unterscheidung von „Empfindung als Zustand“ und „Empfindungsinhalt“ auf. Beide Unterscheidungen gründen sich dann nicht auf Unterschiede der gegenständlichen Bewusstseinsinhalte selbst, sondern Vorstellungen und Empfindungen als Zustände sind dann nichts anderes als die Beziehungen des Bewusstseins-Ich zu den entsprechenden gegenständlichen Inhalten, die man dann Vorstellungsinhalte und Empfindungsinhalte nennt. Es ist nicht zu leugnen, dass diese Terminologie durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch in gewissem Grade unterstützt wird.

Ansicht ist gewiss so viel richtig, dass nur verschiedene Momente an der Vorstellung selbst in Betracht kommen können, da die Empfindung ja fehlt; und dass das „Meinen der entsprechenden Empfindung“ nichts weiter sein kann als eine besondere Betrachtungsweise bestimmter Momente an der Vorstellung. Nur die Bezeichnung dieser Momente als „Zustand“ und „Inhalt“ ist nicht zweckmässig, weil sie nicht deutlich ist und zu irrtümlichen Consequenzen verleitet. Vorstellungen sind, so sahen wir, „gegenständliche“ Bewusstseinsinhalte von bestimmter Beschaffenheit. Was wir an einer Vorstellung unterscheiden können, müssen wir also als Momente dieses Bewusstseinsinhaltes betrachten.

Wir haben nun schon an der „Vorstellung von einer Empfindung“ zwei Momente unterschieden, nämlich das, was sie mit der ihr entsprechenden Empfindung gemeinsam hat, und die allgemeine Beschaffenheit, durch die sie sich von der entsprechenden Empfindung unterscheidet, den Vorstellungscharakter der Vorstellung. Die oben angeführte Unterscheidung von „Vorgestelltem“ und „Vorstellung“ scheint auf dasselbe hinauszulaufen. Es fragt sich nun, ob man auch hier die besonderen Eigenschaften des Repräsentanten, d. h. den Vorstellungscharakter, ausser Acht lassen kann und nur das dem Repräsentanten mit dem Repräsentierten Gemeinsame, d. h. die der Vorstellung mit der entsprechenden Empfindung gemeinsamen Merkmale besonders beachten kann.

Jene beiden an einer Vorstellung unterschiedenen Momente sind nicht trennbar, sondern nur unterscheidbar; der Vorstellungscharakter ist nicht etwas, das auch mal ohne die übrigen Momente der Vorstellung vorkommen könnte. Dass nun sonst an Bewusstseinsinhalten jetzt dieses, jetzt jenes der verschiedenen, in ihnen aber untrennbar verbundenen Elemente besonders beachtet sein kann, ist eine zweifellose Thatsache. Man kann z. B. Farben oder Töne hinsichtlich ihrer Qualität (resp. Tonhöhe) oder hinsichtlich ihrer Intensität beachten, wie es ja bei Vergleichung derselben in diesen Hinsichten geschieht. Oder an einer in der Empfindung gegebenen gelben Kreisscheibe kann das eine Mal die gelbe Farbe, das andere Mal die Kreisscheibenform besonders beachtet sein. Man sagt dann, im ersteren Fall wird von der Gestalt abstrahiert und nur die Farbe „ins Auge gefasst“, im letzteren Falle dagegen wird von der Farbe abstrahiert und nur die Gestalt ins Auge gefasst. Es kommt hier nicht in Frage, wie dergleichen möglich ist, sondern

es soll nur auf die Thatsache selbst hingewiesen werden. Wir können den Thatbestand auch bildlich ausdrücken, indem wir das jeweilig überhaupt Beachtete als das im Blickfeld der Beachtung Liegende, das im Vordergrunde der Beachtung Stehende als das im Blickpunkt der Beachtung sich Befindende bezeichnen. (Dieser Punkt ist natürlich nicht im Sinne eines mathematischen, keine Mehrheit mehr in sich schliessenden Punktes gemeint; er kann vielmehr mehr oder weniger Elemente umfassen.) Die verschiedenen Elemente eines Bewusstseinsinhaltes können also, auch wenn sie untrennbar und nur unterscheidbar sind, sich auf Blickfeld und Blickpunkt der Beachtung verteilen. Ein Bewusstseinsinhalt selbst kann also auch ein bestimmtes „Beachtungsrelief" bilden.

Auch bei einer Vorstellung, als einem „gegenständlichen" Bewusstseinsinhalt, werden sich daher die verschiedenen an ihr unterscheidbaren Momente auf die verschiedenen Bewusstseinsphären vertheilen können. Insbesondere wird also das der Vorstellung mit der entsprechenden Empfindung Gemeinsame im Blickpunkt der Beachtung stehen können, während sich die allgemeine Vorstellungsbeschaffenheit, der Vorstellungscharakter im Blickfeld der Beachtung befindet. Die Erfahrung zeigt nun, dass es nicht nur so sein kann, sondern dass es im gewöhnlichen Leben fast immer so ist, wenn überhaupt eine Vorstellung beachtet ist. Nicht die Vorstellung in ihrer eigentümlichen Vorstellungsqualität ist besonders beachtet, sondern wir „sehen" gleichsam „durch die Vorstellungsqualität hindurch" auf jene Momente, die auch bei der entsprechenden Empfindung vorkommen; unser Bewusstseins-Ich steht zu diesen Momenten in innigerer Beachtungsbeziehung als zu dem Vorstellungscharakter. Kurz, wir abstrahieren gewöhnlich von dem Vorstellungscharakter der Vorstellungen. Daher scheint es, als ob Empfindungen und entsprechende Vorstellungen im Grunde dieselben Inhalte wären, die nur beide Male in verschiedener „psychischer Beleuchtung" da zu sein scheinen.

Eine Vorstellung ist Symbol einer Empfindung, das heisst nichts anderes als, die Vorstellung hat Qualitäten, die auch in der Empfindung sich finden. Wir „meinen" eine der Vorstellung entsprechende Empfindung, das heisst, wir achten unter Abstraktion vom Vorstellungscharakter der Vorstellung auf jene Qualitäten oder „fassen" nur diese Qualitäten an ihr „ins Auge".

Den gleichen Sinn hat aber das „Meinen“ oder die „Beziehung des Ich auf etwas Nichtgegenwärtiges“ im ersteren Sinne bei allen Vorstellungen, die irgend einem anderen Erlebnis, als einer einfachen Empfindung, entsprechen, oder bei allen sogen. „Vorstellungen von Erlebnissen“. Bei allen Vorstellungen steht das ihnen als Vorstellungen Eigentümliche, ihr Vorstellungscharakter, nicht im Mittelpunkte der Beachtung, sondern das ihnen mit den entsprechenden Erlebnissen Gemeinsame befindet sich im Blickpunkt der Beachtung. Nur in Ausnahmefällen sind Vorstellungen als solche, d. h. in der Einheit aller ihrer Momente, also mit dem ihnen eigentümlichen Vorstellungscharakter zusammen, im Blickpunkt der Beachtung vorhanden. Oder, anders ausgedrückt, nur in relativ seltenen Fällen wird bei Vorstellungen *nicht* von ihrem Vorstellungscharakter abstrahiert, und *nicht* nur das „Vorgestellte“ ins Auge gefasst.

Nun erhebt sich aber ein Einwand, der uns überleitet zu der zweiten Bedeutung des Begriffes des Nichtgegenwärtigen. Man kann nämlich gegen das Gesagte einwenden, wenn nun auch bei einer Vorstellung von ihrem Vorstellungscharakter abstrahiert sei, und nur die nach dieser Abstraktion übrig bleibenden Momente besonders beachtet werden, so seien diese Momente doch etwas *gegenwärtig* Vorhandenes. Ihre Beachtung könne also nicht das Bewusstsein, man „meine“ etwas *Nichtgegenwärtiges*, konstituieren. Es seien also auch gegenüber Demjenigen, was an der Vorstellung besonders ins Auge gefasst ist, noch zwei Fälle möglich. Entweder sei das im Blickpunkt Stehende *als dies jetzt Vorhandene* gemeint, oder aber es sei *ein ihm Gleiches aber Nichtgegenwärtiges* gemeint. Das Bewusstsein des „Meinens eines Nichtgegenwärtigen“ bliebe also noch immer zu verdeutlichen.

Halten wir dem gegenüber zunächst fest, dass das „Meinen eines Nichtgegenwärtigen“ als Bewusstseinsthatsache *nicht* bestehen kann in dem Bezogensein des Ich auf etwas, das *überhaupt nicht im Bewusstsein* vorhanden ist. Beachten wir weiterhin, dass der Ausdruck „nichtgegenwärtig“ jetzt in dem angeführten Einwand nur eine negative *zeitliche* Bestimmung enthält, dass er besagt, das an der Vorstellung Beachtete sei zwar in seiner Beschaffenheit, nicht aber *als das Gegenwärtige* „gemeint“, so lässt sich vorläufig folgendes auf den Einwand erwidern. Ich „meine“ etwas Nichtgegenwärtiges in dem jetzt eingeführten Sinne, dies heisst als Bewusstseinsthatbestand nichts weiter als: ich

„meine" das, was ich jetzt ins Auge gefasst habe, sehe aber zugleich von der „Jetztheit" oder „Gegenwärtigkeit" desselben ab. Ich „meine" also das nichtgegenwärtige aber gegenwärtig vorgestellte Erlebnis, wenn ich unter Abstraktion von dem Vorstellungscharakter und der Gegenwärtigkeit nur das der Vorstellung mit dem entsprechenden Erlebnis Gemeinsame ins Auge fasse.

Worin diese Abstraktion von der Gegenwärtigkeit eines Inhaltes oder Elementes nun besteht, oder umgekehrt, wie Inhalte oder Elemente auch als diese jetzt gegenwärtigen aufgefasst werden können, kann hier gleichgültig bleiben, wenn nur feststeht, dass dergleichen vorkommt. Dass es wirklich vorkommt, zeigt ein Blick auf das gewöhnliche Bewusstseinsgeschehen. Wir haben den gegenwärtigen Bewusstseinsinhalten gegenüber nicht immer das Bewusstsein, dass sie der Gegenwart angehören. Wir „meinen" nur selten diese gegenwärtigen Bewusstseinsinhalte als gegenwärtige, sondern meistens nur als so und so beschaffene Bewusstseinsinhalte. Man kann also sagen, wir abstrahieren gewöhnlich bei unseren Bewusstseinsinhalten davon, dass sie diesem gegenwärtigen Zeitpunkt angehören.

Doch diese Erwiderung auf den angeführten Einwand würde die unberechtigte Voraussetzung, die der Einwand macht, zugeben. Sie setzt voraus, dass ein gegenwärtiger Bewusstseinsinhalt zunächst immer als dieser gegenwärtige bewusst ist, und dass wir dann erst von seiner Gegenwärtigkeit abstrahieren. „Gegenwärtig Bewusstseinsinhalt sein" und „als gegenwärtig bewusst sein" ist aber durchaus nicht dasselbe. Das ausdrückliche Bewusstsein, ein Inhalt gehöre der Gegenwart an, er sei jetzt, kann sich immer nur auf den Inhalt des eben vergangenen Momentes beziehen. Das Jetzt selbst kann nicht erfasst werden. Es bedarf immer einer besonderen Rückwärtswendung des Blicks, wenn das Bewusstsein, ein Inhalte gehöre dem gegenwärtigen Bewusstseinsthatbestande an, entstehen soll. Wir „abstrahieren" von der Gegenwärtigkeit eines Inhaltes, das heisst also nicht, wir sehen ab von etwas, das für das Bewusstsein da ist, sondern es heisst nur einfach, dass wir jene Rückwärtswendung des Blicks, jene Konstatierung seiner Gegenwärtigkeit nicht ausführen.

Haben wir also von dem Vorstellungscharakter der Vorstellung eines Erlebnisses abstrahiert, so ist nicht die Abstraktion von der Gegenwärtigkeit der ins Auge gefassten Momente der Vorstellung

das, was noch erklärt werden muss, sondern es wäre vielmehr verständlich zu machen, worin das unter Umständen hinzutretende Bewusstsein, diese Momente seien gegenwärtig, besteht. Für gewöhnlich fehlt nur einfach die Charakterisierung der beachteten Momente als gegenwärtige. In diesem Sinne muss also das „Abstrahieren von der Gegenwärtigkeit“ verstanden werden.

Das im Bewusstseinsthatbestande des Strebens „Gemeinte“ ist nun aber meist nicht bloss in dieser negativen Weise zeitlich bestimmt, es „schwebt“ nicht zeitlich „in der Luft“, sondern es ist gewöhnlich als einem bestimmten Zeitraum oder Zeitpunkt angehörig „gemeint“. Der Gegenstand des Strebens ist entweder als etwas der Vergangenheit oder als der Zukunft Angehöriges vorgestellt. Das Erstrebte gehört z. B. für das Bewusstsein der Vergangenheit an, wenn der Wunsch besteht, dies oder jenes möchte früher zu einem bestimmten oder auch unbestimmt gelassenen Zeitpunkte von mir erlebt oder gethan worden sein. Es gehört dagegen der Zukunft an, wenn ich wünsche, hoffe, will, dass in Zukunft dies oder jenes von mir erlebt oder gethan werde.

Damit sind wir zu der ersten der oben unterschiedenen Bedeutungen des Begriffes des Nicht-Gegenwärtigen zurückgelangt. Das Gemeinte ist hier für das Bewusstsein in einem anderen als dem gegenwärtigen Zeitpunkte lokalisiert. Dass nun die Vorstellung eines Vergangenen oder Zukünftigen nicht nur möglich ist, sondern fortwährend vorkommt, ist eine unleugbare Thatsache. Diese Thatsache erscheint jedoch bei genauerer Betrachtung leicht wie ein Rätsel, wenn man dabei nicht den rein psychologischen Standpunkt festhält. Was vergangen ist, ist ein für allemal dahin; es kann also nicht zugleich noch gegenwärtig sein; und was zukünftig sein wird, ist eben jetzt noch nicht, kann also auch nicht zugleich schon gegenwärtig sein. Nun giebt es aber doch für das Bewusstsein des Menschen Vergangenes und Zukünftiges. Dies kann es aber für ihn nur geben, wenn es gegenwärtig in seinem Bewusstsein vorhanden ist. Also muss das Vergangene und Zukünftige, wenn es für den Menschen existieren soll, zugleich in der Gegenwart gegeben sein. Oder, anders formuliert, die vergangenen und zukünftigen Erlebnisse müssen zugleich gegenwärtige sein. — So bringt man den Thatbestand in paradoxe Formulierung.

Die Berufung auf die Unterscheidung von Vorstellung und vorgestelltem Erlebnis, also die Erklärung, gegenwärtig sei die

Vorstellung des Erlebnisses, vergangen oder zukünftig sei dagegen das vorgestellte Erlebnis, löst dieses Rätsel nicht. Denn erstens besteht zwischen der gegenwärtigen Vorstellung und der vergangenen oder zukünftigen Vorstellung dieser Unterschied nicht; und zweitens fragt es sich ja auch, wie wir oben gesehen haben, in den Fällen, in denen dieser Unterschied existiert, immer noch, wie die gegenwärtige Vorstellung doch zugleich für das Bewusstsein etwas Vergangenes oder Zukünftiges bedeuten kann. Das Rätselhafte des bezeichneten Thatbestandes verschwindet jedoch sogleich, wenn man erkennt, dass in der obigen Formulierung desselben zwei verschiedene Zeitbestimmungen, oder vielmehr Zeitbestimmungen von zwei ganz verschiedenen Standpunkten aus durcheinandergehen. Nämlich die Zeitbestimmungen, die innerhalb der gegenständlichen Seite eines Bewusstseinsthatbestandes A vorhanden sind, und die Zeitbestimmung, welche dieser Gesamtthatbestand des Bewusstseins seinerseits erfährt, wenn er zum Gegenstand der Betrachtung in einem anderen, von ihm verschiedenen Bewusstseinsthatbestand B gemacht wird. Im ersteren Fall umfasst der Bewusstseinsthatbestand A die Zeit; im zweiten Fall dagegen ist er selbst als in einem Moment der Zeit vorhanden gesetzt. Diese letztere Zeitbestimmung ist aber offenbar nur möglich, wenn der Bewusstseinsthatbestand A seinerseits zum Gegenstand eines anderen Bewusstseinsthatbestandes B wird, innerhalb dessen er die zeitliche Bestimmung erfährt. Wir dürfen daher in der Psychologie diese beiden Zeitbestimmungen nicht miteinander vermischen, d. h. wir dürfen nicht die zeitliche Bestimmung, die ein Bewusstseinsthatbestand A erfahren würde, wenn er Gegenstand eines neuen Bewusstseinszustandes B würde, nun als innerhalb des Thatbestandes A vorhanden behaupten. Wenn etwas als vergangen oder als zukünftig bewusst ist, so ist es nicht zugleich als gegenwärtig bewusst, wohl aber ist das Bewusstsein dieses Vergangenen oder dieses Zukünftigen thatsächlich gegenwärtig vorhanden.

Es ist dieselbe irrige Voraussetzung, wie oben, die hier zu Grunde liegt. Es wird angenommen, ein gegenwärtiger Bewusstseinsinhalt sei auch immer mit dem Bewusstsein seiner Gegenwärtigkeit verbunden. Wir sahen aber, dass gewöhnlich von der Gegenwärtigkeit der Bewusstseinsinhalte „abstrahiert“ (in dem bezeichneten negativen Sinne) ist. Auch bei dem gegenwärtig vor-

handenen Vergangenen oder Zukünftigen ist von der Gegenwärtigkeit derselben „abstrahiert“. Das heisst aber auch hier nicht, dass uns das Vergangene oder Zukünftige zunächst als ein Gegenwärtiges bewusst wäre, und wir dann von dieser Gegenwärtigkeit abstrahierten. Sondern es bedarf vielmehr auch hier einer besonderen Reflexion, damit das Bewusstsein der Gegenwärtigkeit des Vergangenen oder Zukünftigen zustande kommt. Das Vergangene oder Zukünftige ist eben gewöhnlich sogleich als Vergangenes oder Zukünftiges bewusst. Ein besonderer Akt der Erweiterung des Beachtungsfeldes ist nötig, wenn es als Gegenwärtiges bewusst werden soll. Oder bildlich gesprochen, das gewöhnlich zeitlich auseinandergelegte Beachtungsfeld muss sich erst in gleiche zeitliche Entfernung, in eine Ebene ordnen, wenn alles darin Befindliche als gegenwärtiger Bewusstseinsinhalt bewusst sein soll.

Der Absicht der blossen Verdeutlichung des Thatbestandes kann der Vergleich mit einem Bild von räumlichen und räumlich lokalisierten Gegenständen dienen. Ein in Bezug auf perspektivische Wirkung gutes Gemälde wird vom Beschauer gewöhnlich sogleich perspektivisch auseinandergelegt aufgefasst. Das Bild als in der Bildebene liegend existiert dann solange für ihn nicht, d. h. es ist nicht von ihm als in der Bildebene liegend aufgefasst. Man kann auch hier sagen, er abstrahiert davon, dass alles, was er sieht, in einer und derselben Ebene liegt; d. h. aber nicht, dass er es zuerst als in dieser Ebene liegend ins Auge gefasst habe und dann erst von dieser Lage abstrahiere. Sondern dies Resultat einer Abstraktion ist von vornherein da. Er kann dann allerdings die perspektivische Auseinanderlegung zunichte machen und alles als in derselben Ebene liegend auffassen. Aber dazu muss er sich besonders bemühen. Schliesslich kann er auch nur eines der dargestellten Objekte mit Ausschluss des übrigen Teiles beachten; dann liegt dieses für ihn weder in der Bildebene, noch in einer bei stimmten Tiefe oder Entfernung, sondern schwebt gleichsam isoliert im Raume.

Diese drei Beachtungsmöglichkeiten haben nun ihre Analoga bei der zeitlichen Lokalisation der „gegenständlichen“ Bewusstseinsinhalte. Vergangenheit und Zukunft lassen sich als zeitliche Entfernungen von der Gegenwart betrachten. Und alles in einem bestimmten Moment im Bewusstsein Vorhandene kann als in einer und derselben Zeitebene liegend bezeichnet werden. Nicht alles

aber, was im gegebenen Moment im Bewusstsein vorhanden ist, wird als in derselben Zeitebene liegend aufgefasst, sondern das Vergangene als vor ihr, das Zukünftige als hinter ihr liegend. Erst wenn die zeitliche Perspektive ausdrücklich rückgängig gemacht wird, wird alles als in derselben Zeitebene liegend, d. h. in seiner Gegenwärtigkeit beachtet. Wenn das Beachtete keine bestimmte zeitliche Lokalisation an sich trägt, so ist es als bloss Nicht-Gegenwärtiges beachtet, d. h. es ist einfach nicht als der Gegenwart angehörig charakterisiert.

Und wie das in der Bildebene Liegende nicht zweimal für den Beschauer da ist, nämlich nicht einmal in der Bildebene und dann zugleich noch ein ihm Gleiches in bestimmter Entfernung davon, so ist auch das Vergangene oder das Zukünftige nicht zweimal für das Bewusstsein da, nicht einmal als jetzt gegenwärtig und dann zugleich noch ein dem Gegenwärtigen Gleiches in der Vergangenheit oder Zukunft. Sondern wie das auf der Bildebene Sichtbare sofort als in bestimmter oder weniger bestimmter Entfernung von der Bildebene aufgefasst ist, so ist auch das in der Vorstellung gegenwärtige Vergangene oder Zukünftige sofort als in bestimmter oder unbestimmter zeitlicher Entfernung von der Ebene des Jetzt aufgefasst.

Im Thatbestande des Strebens ist ein Nichtgegenwärtiges gemeint oder das Ich steht darin zu etwas Nichtgegenwärtigem in Beachtungsbeziehung, d. h. also: die beachtete Vorstellung des Erstrebten ist nicht als gegenwärtig charakterisiert, sondern als einem mehr oder weniger bestimmten Zeitpunkt der Vergangenheit oder der Zukunft angehörig vorhanden; und das „der Vorstellung entsprechende Erlebnis“ ist gemeint, wenn die Beachtung absieht von dem Vorstellungscharakter und sich konzentriert auf das der Vorstellung mit dem Erlebnis Gemeinsame.

Aber, wie schon bemerkt, das „Meinen eines Nichtgegenwärtigen“ kann vorkommen, ohne dass damit schon ein Zustand des Wollens oder Strebens gegeben wäre.[1]) Sofern das Gemeinte zugleich

[1]) Die Meinung, als ob die Vorstellung eines Erlebnisses allein genüge, um den Bewusstseinsthatbestand des Strebens nach diesem Erlebnis zu konstituieren, scheint aus der Beobachtung des praktischen Verhaltens hervorgegangen zu sein, das man einschlägt, wenn man feststellen will, ob ein Mensch ein von ihm physisch verursachtes Geschehen beabsichtigt, also gewollt habe oder nicht. Man sucht nämlich dann festzustellen, ob derselbe dieses Geschehen vorher vorgestellt habe oder nicht. Kommt man zu dem Resultat, der Mensch habe thatsächlich das Ge-

Gegenstand eines Strebens ist, nennt man es das Ziel des Strebens. Die Frage ist also, was muss zu dem Thatbestand des „Meinens eines Nichtgegenwärtigen“ noch hinzutreten, um den Thatbestand des Strebens nach dem Gemeinten zu konstituieren; oder, wodurch wird die Vorstellung des Gemeinten zu einer Zielvorstellung? Da man vor allem Lust und Unlust in nahe Beziehung zur Zielvorstellung zu bringen pflegt, so fragt es sich, wie das Verhältnis der Zielvorstellung zu Lust oder Unlust beschaffen ist.

4. Der Begriff der Zielvorstellung und ihre Beziehung zu Lust und Unlust.

Es fehlt also noch dasjenige Bestimmungsstück, durch welches das gemeinte Nichtgegenwärtige als Ziel charakterisiert ist. Was heisst es nun, etwas ist Ziel? Wodurch ist das, was als Ziel fungiert, für das Bewusstsein als Ziel charakterisiert?

Wollte man etwa durch Aufsuchung alles dessen, was im menschlichen Bewusstsein als Ziel vorkommt, und durch Vergleichung desselben das allen bewussten Zielen an sich Gemeinsame festzustellen suchen, so würde man, so lange man sich nur an das hält, was als Ziel vorgestellt ist, nichts Gemeinsames finden, oder wenigstens nicht eine solche gemeinsame Qualität, durch deren Besitz etwas für das Bewusstsein als Ziel charakterisiert wäre. Die Ziele, die sich der Mensch setzt, sind von ungeheurer Mannigfaltigkeit. Es ist nicht immer dasselbe, d. h. ein gleich Beschaffenes, der Gegenstand seines Strebens.

Man hat daher das Gemeinsame der Ziele in gleichartigen Wirkungen derselben gesucht und gemeint, etwas sei für das Bewusstsein Ziel, wenn es als Ursache bestimmter Wirkungen vorgestellt sei.

---

schehen vorausgesehen, so nimmt man häufig ohne weiteres an, er habe es auch gewollt. Diese Annahme ist aber durchaus nicht gerechtfertigt, denn sie stützt sich auf das Vorhandensein nur eines der Momente, die zum Bewusstseinsthatbestande des Wollens jenes Geschehens gehören. Trotzdem macht man den Menschen für das von ihm physisch verursachte Geschehen verantwortlich, wenn man feststellen kann, dass er es vorausgesehen hat. Man macht aber eben den Menschen nicht nur verantwortlich für das, was er gewollt hat, sondern auch dafür, dass er etwas nicht gewollt oder nicht verhindert hat, was er hätte wollen oder verhindern sollen. Mit welchem Recht das geschieht, bedürfte noch erst der Untersuchung.

Aber die Mitvorstellung von Wirkungen eines vorgestellten Erlebnisses macht nicht ohne weiteres diese Vorstellung des Erlebnisses zu einer Zielvorstellung. Denn gleichzeitige Vorstellungen von Ursachen und ihren Wirkungen kommen vor, ohne dass die Ursache damit als Ziel eines Strebens fungierte. Freilich wird die Mitvorstellung einiger bestimmter Wirkungen, die ein vorgestelltes Erlebnis haben würde, bewirken können, dass dieses Erlebnis zum Gegenstande eines Strebens, also zum Ziel wird. Aber dann bilden die vorgestellten Wirkungen das eigentliche Ziel und das Erlebnis wird nur als Mittel zur Herbeiführung dieser Wirkungen erstrebt. Die Mitvorstellung der Wirkung eines Erlebnisses kann also nur dann dieses letztere zum abgeleiteten Ziel werden lassen, wenn die Wirkung selbst als das ursprüngliche und eigentliche Ziel charakterisiert ist. Und die Frage, wodurch etwas Gemeintes für das Bewusstsein die Eigenschaft eines Zieles bekomme, würde sich hinsichtlich dieser vorgestellten Wirkung von neuem erheben.

Ausserdem werden aber, wenn ein vorgestelltes Erlebnis bewusst Ziel ist, durchaus nicht immer derartige Wirkungen, durch deren Mitvorstellung vorgestellte Erlebnisse zu Zielen werden sollen, wirklich mitvorgestellt. So wird man z. B. in den seltensten Fällen finden, dass der Einfluss auf die „Erhaltung der Gattung“ als Wirkung des Erstrebten mitvorgestellt ist. Man wird sich schon vergeblich bemühen, nur nachzuweisen, dass alles, was sich der Mensch als Ziel seines Wollens setzt, auch thatsächlich zur Erhaltung der Gattung beiträgt. Sich solcher lästigen Fälle, in denen das Erstrebte entweder nichts zur Erhaltung der Gattung beiträgt oder ihr sogar schadet, dadurch zu entledigen, dass man sie als „anormal“ brandmarkt, hat gar keinen Sinn. Denn, mögen sie „normal“ oder „anormal“ sein, für das Bewusstsein des Strebenden war das der Erhaltung der Gattung Gleichgültige oder Schädliche doch als Ziel seines Strebens thatsächlich vorhanden. Es müsste also, wenn die vorgestellte günstige Wirkung für die Erhaltung der Gattung ein vorgestelltes Erlebnis zum Ziel machte, in diesen Fällen wenigstens, wenn auch irrtümlicherweise, eine solche Wirkung mitvorgestellt sein. D. h. der Strebende müsste wenigstens in allen Fällen glauben, durch die Verwirklichung des Erstrebten zur Erhaltung der Gattung beizutragen. Dass aber der Strebende immer jene Wirkung mitvorstelle, dass er nur dann ein

Erlebnis erstrebe, wenn seiner Meinung nach die Erhaltung der Gattung dadurch gefördert werde, ist eine den Thatsachen widersprechende Behauptung. Die meisten Menschen reflektieren gar nicht über die Erhaltung der Gattung und erst recht wählen sie sich dieselbe nicht zum Endziel alles ihres Wollens; sie überlegen nicht erst, ob alles das, was sie wollen, auch zur Erreichung dieses Endzieles beiträgt. Man könnte daher höchstens, wenn man zur Einsicht gelangt wäre, dass dieses Endziel das wertvollste aller Ziele des Menschen sei, fordern, dass die Menschen, oder wenigstens die erwachsenen Menschen, alles andere, was sie wollen, nur als Mittel zu diesem Endziel wollen sollen. Damit setzt man dann voraus, dass sie es „von selbst" nicht thun. Man mag das bedauern, aber damit bedauert man doch nicht, dass die Menschen keine Ziele haben.

Vielleicht giebt man indessen zu, dass die Wirkung des Vorgestellten auf die Erhaltung der Gattung nicht als bewusste Vorstellung vorhanden ist, indem man zugleich erklärt, dass dem Wollenden die Erhaltung der Gattung dennoch immer unbewusst oder mehr oder minder dunkel bewusst vorschwebe, und ein vorgestelltes mögliches Objekt des Wollens nur dann zum Ziele werde, wenn die günstige Beziehung seiner Verwirklichung zu jenem unbewusst Vorgestellten mehr durch das Gefühl als durch klare Erkenntnis erkannt werde.

An dieser Behauptung ist nun allerdings, wie sich später zeigen wird, soviel richtig, dass das Gefühl, welches an das Vorgestellte gebunden ist, darüber entscheidet, ob das Vorgestellte Ziel ist oder nicht. Aber dass in diesem Gefühl die günstige oder ungünstige Beziehung des Vorgestellten für die unbewusst vorgestellte Erhaltung der Gattung erkannt werde, ist nicht eine Bewusstseinsthatsache, sondern eine Theorie über Bewusstseinsthatsachen. Und zwar eine Theorie, die einer ausführlichen Rechtfertigung bedürfte. Denn erstens wird in Gefühlen überhaupt nichts erkannt; und zweitens müsste erst nachgewiesen werden, dass es solche unbewusste Vorstellungen giebt und dass speziell die Erhaltung der Gattung bei allem Wollen unbewusst vorgestellt sei. Solange das nicht geschehen ist, erscheint die Theorie als willkürliche Behauptung, die einfach die Vorüberzeugung, Ziel des Wollens sei immer das für die Erhaltung als günstig Erkannte, dadurch zu retten sucht, dass sie die Vorstellung der Erhaltung der Gattung ins Unbewusste verlegt,

weil sie dieselbe da, wo sie sein müsste, nämlich im Bewusstsein, gegenüber den widersprechenden Thatsachen nicht unterbringen kann.

Analog wie mit der Erhaltung der Gattung verhält es sich mit anderen Wirkungen, durch deren Mitvorstellung etwas erst zum Ziel werden soll, z. B. mit der „Beseitigung eines Widerspruches" oder mit der „Herstellung und Erhaltung der Einheit des Bewusstseins". Auch sie pflegen nicht bei allem Wollen mitvorgestellt zu sein; wenn sie aber vorgestellt wären, so wären eben sie das eigentliche Ziel des Wollens und das übrige würde nur als Mittel zur Erreichung dieses Zieles gewollt. Dann entstände auch hier wieder die Frage von neuem, wodurch nun für das Bewusstsein diese Wirkungen als Ziele charakterisiert seien. Überhaupt gilt alles eben Gesagte auch für diese Fälle.

„Ziel sein" heisst also weder „diese und diese Beschaffenheit haben", noch „diese oder jene Wirkung haben". Es heisst vielmehr nichts anderes, als „Gegenstand eines Strebens sein". Es hat keinen Sinn, etwas ein Ziel zu nennen, wenn nicht ein auf dasselbe gerichtetes Streben vorhanden ist oder wenigstens als vorhanden angenommen wird. Auch wenn man bei Vorgängen in der physischen Welt von Zielen spricht, denkt man anthropomorphisierend das Geschehen mit einem auf diese Ziele gerichtetem Drängen oder Streben ausgestattet. Wenn daher im Bewusstsein eine Zielvorstellung vorhanden ist, so besteht diese nicht einfach in der Vorstellung von irgend etwas, sondern ausser dieser Vorstellung ist noch ein auf das Vorgestellte gerichtetes Drängen oder Streben da. Und nur weil der Begriff der Zielvorstellung ein Drängen oder Streben zugleich mit in sich befasst, war es möglich, dass einige Psychologen glauben konnten, das Bewusstsein des Strebens oder Wollens dadurch genügend beschrieben zu haben, dass sie das Vorhandensein einer Zielvorstellung vor der Verwirklichung des Zieles konstatierten.

Die Verwendung der Begriffe „Ziel" und „Zielvorstellung" bedarf daher einiger Vorsicht. Spricht man z. B. beim Streben nach einer Geschmacksempfindung von dem Ziel, so kann man einmal nur die Geschmacksempfindung als solche bezeichnen wollen, oder aber zugleich das auf sie gerichtete Streben darin miteinschliessen. Und analog verhält es sich, wenn man von Zielvorstellung spricht; auch hier kann man die Vorstellung als solche oder zugleich auch das Streben nach dem Vorgestellten meinen.

Die Frage nun, was denn im Bewusstsein vorhanden ist, wenn ausser der Vorstellung noch ein auf das Vorgestellte gerichtetes Streben vorliegt, soll nachher ihre Beantwortung finden. Vorerst ist noch eine Antwort auf diese Frage zu prüfen, die uns zur Bestimmung des Verhältnisses der Zielvorstellung zu den Gefühlen der Lust und Unlust führt.

Zielvorstellung und vorgestellte Lust. Man findet manchmal die Erklärung, Zielvorstellung sei die Vorstellung eines lustvollen Erlebnisses; und das Bewusstsein des Strebens nach etwas sei nichts weiter als die Vorstellung eines lustvollen Erlebnisses. Hiermit ist nun offenbar nicht gemeint, dass nur die Vorstellung eines Erlebnisses, das thatsächlich lustvoll sein kann, von dessen lustbringender Eigenschaft der Vorstellende aber nichts weiss, vorhanden zu sein brauche, sondern, dass zugleich das an das Erlebnis geknüpfte Lustgefühl mit vorgestellt sein müsse, wenn die Vorstellung ein Streben sein solle.

Jedoch auch auf diese Erklärung giebt schon die Popularpsychologie die Antwort, dass wohl die Vorstellung eines lustvollen Erlebnisses ein Streben danach bewirken kann, aber als blosse Vorstellung noch nicht ein Streben ist. Und auch hier hat, wie so oft, die populäre Ansicht im Grunde Recht. Denn die Vorstellung eines lustvollen Erlebnisses, wie sie z. B. in der Erinnerung an ein früheres mit Lust verbunden gewesenes Erlebnis vorliegt, ist ja durchaus nicht dasselbe, wie ein jetziges Streben nach einem solchen Erlebnis. Wenn auch unter Umständen aus solcher Erinnerung ein neues Streben nach einem gleichartigen Erlebnis erwachsen kann, so kann andererseits diese Erinnerung entweder vollständig gleichgültig oder sogar gegenwärtig unlustvoll sein und nicht das geringste Streben nach solchem Erlebnis erwecken. Dergleichen wäre natürlich unmöglich, wenn die Vorstellung eines lustvollen Erlebnisses überhaupt identisch mit gegenwärtigem Streben nach dem Erlebnis wäre. Ist die Vorstellung schon ein Streben, so muss mit dem Dasein der Vorstellung in allen Fällen ein Streben vorhanden sein. Vielleicht aber soll nur die Vorstellung eines zukünftigen und in der Zukunft mit Lust verbundenen Erlebnisses, nicht aber die Vorstellung eines in der Vergangenheit mit Lust verbunden gewesenen Erlebnisses mit einem Streben nach dem Erlebnis identisch sein. Zieht man jedoch in Betracht, dass das Charakteristische des Strebens auch im Wünschen vorhanden ist, nimmt man also den

Begriff des Strebens in dem allgemeinen Sinne, in welchem er auch das Wünschen umfasst, so giebt es auch ein Streben, das auf Vergangenes gerichtet ist, nämlich den Wunsch, in der Vergangenheit möchte dies oder jenes von mir erlebt oder gethan worden sein. Das allgemein Charakteristische des Strebens kann also nicht getroffen sein, wenn das Streben als Vorstellung eines zukünftigen lustvollen Erlebnisses definiert wird.

Aber auch das Streben in dem engeren Sinne, das auf Zukünftiges gerichtet ist, ist nicht einfach eine Vorstellung eines zukünftigen lustvollen Erlebnisses. Denn die Vorstellung eines zukünftigen lustvollen Erlebnisses kann z. B. in gegenwärtig niedergedrückter Stimmung vollständig gleichgültig lassen, weder Lust, Unlust, noch Wunsch oder Streben erwecken. Und auch wenn sie gegenwärtig Lust erweckt, ist eine wunsch- und strebungslose Vorstellung möglich, z. B. wenn ich des zukünftigen Erlebnisses ganz sicher bin. Das Streben muss vielmehr erst zu der Vorstellung hinzukommen, wenn der Thatbestand des Strebens nach dem vorgestellten Erlebnis vorliegen soll.

Wenn nun aber auch die Vorstellung eines lustvollen Erlebnisses noch kein Streben nach dem Erlebnis ist, so könnte doch wenigstens zum Bewusstseinsthatbestand des Strebens die Vorstellung eines lustvollen Erlebnisses als nothwendiger Bestandteil hinzugehören. Und es könnte das Erlebnis nur deshalb Gegenstand des Strebens sein, weil es als mit Lust verbunden vorgestellt wird; oder vielmehr, es könnte die vorgestellte Lust das eigentliche Ziel des Strebens sein und das Erlebnis nur als Mittel zur Herbeiführung der vorgestellten Lust erstrebt sein.

Die Untersuchung der Thatbestände des Strebens bestätigt jedoch diese Ansicht nicht. Es findet sich, wenigstens beim erwachsenen Menschen, in den meisten Fällen des Strebens oder Wollens nicht die Vorstellung einer das erstrebte Erlebnis begleitenden Lust vor. Fehlt so schon in den meisten Fällen die Vorstellung von Lust, so ist noch seltener die Lust als das eigentliche Ziel des Strebens oder Wollens vorgestellt. Wäre Lust das eigentliche Ziel alles Strebens, so müsste natürlich in jedem Bewusstseinsthatbestand des Strebens nur Lust als Ziel vorgestellt sein; alles andere dagegen müsste nur als Mittel zur Erreichung dieses Zieles gewollt sein. Es hätte keinen Sinn, etwas anderes ausser der Lust als das Ziel des Strebens zu bezeichnen. Nun hat

aber der Mensch das Bewusstsein, dass nicht Lust allein das ist, was er will, sondern dass er eine grosse Mannigfaltigkeit von anderen Zielen hat, und dass er bei Erstrebung dieser anderen Ziele gar nicht an eine damit verbundene Lust denkt. Wer eine wissenschaftliche Aufgabe lösen will, dem ist es nicht um die Lust zu thun, die ihm die Lösung der Aufgabe bereiten kann. Seine Gedanken sind ganz auf die Lösung der Aufgabe konzentriert, um diese ist es ihm zu thun. Er überlegt nicht, ob sie auch hinreichendes Mittel zur Erlangung eines bestimmten Lustgefühles ist, und er erstrebt nicht die Lösung der Aufgabe mit Hinblick auf das zu bewirkende Gefühl der Lust. Er denkt gar nicht an das Lustgefühl. Ebenso ist demjenigen, der einen anderen aus drückender Notlage befreit, nicht die Lust, die ihm die That bereiten kann, notwendig das ihm vorschwebende Ziel gewesen. Was er wollte, war die Befreiung des anderen aus der Notlage, nicht sein eigenes Lustgefühl. Die Vorstellung eines solchen Lustgefühles braucht überhaupt bei ihm nicht vorhanden gewesen zu sein.

Es hat auch keinen Sinn, gegen diese Erfahrungsthatsachen zu erklären, sie seien eben nur Schein; in Wirklichkeit sei bei allem Streben die Lust das eigentliche Ziel, und wenn man genauer zusehe, werde man auch erkennen, dass in allen Fällen des Strebens die Vorstellung der Lust vorhanden war; nur werde diese Vorstellung gewöhnlich wenig beachtet, da das ganze Interesse sich dem vorgestellten Erlebnis, das Gegenstand der Lust ist, zuwende. Denn es widerspricht aller Erfahrung, dass dasjenige, das den eigentlichen Gegenstand all unseres Strebens bilden soll, dennoch so wenig beachtet werde, dass man es ganz und gar übersehen kann. Die Ziele des Strebens stehen vielmehr, wie wir schon sahen, gerade im Mittelpunkte der Beachtung; die Zielvorstellung ist immer Gegenstand der Beachtung, und zwar des jeweils höchsten Grades der Beachtung. Es wäre daher unverständlich, wie das Ziel alles Strebens, das Gefühl der Lust, in den meisten Fällen der Beachtung sollte entgehen können.

Doch hier kommt dieser Theorie eine andere psychologische Theorie zu Hilfe. Man sagt, es ist eine allgemein bekannte Thatsache, dass der Mensch das, was er anfänglich immer nur als Mittel zu einem bestimmten Zweck erstrebt hat, schliesslich an und für sich als Selbstzweck erstrebt. So könnte es auch in dem hier besprochenen Falle sein. Anfänglich könnte der Mensch immer nur

Lust als eigentliches Ziel erstrebt haben. Er lernt aber dann allerlei Mittel zur Erreichung dieses Zieles kennen. Diese erstrebt er als Mittel immer wieder und wieder, bis er sie schliesslich allein als Ziele vorstellt und erstrebt. Daher stellt der erwachsene Mensch die Lust gar nicht mehr als Ziel und schliesslich, da sie für ihn zum selbstverständlichen Begleiter des jetzigen Zieles geworden ist, überhaupt nicht mehr vor, wenn er etwas erstrebt. Für sein Bewusstsein ist das, was früher als Mittel vorgestellt war, nun als Ziel vorgestellt. Man fügt vielleicht noch hinzu, diese Mittel seien es ja auch allein, die der vollen Aufmerksamkeit bedürfen, da ihre Verwirklichung nur unter ganz bestimmten Bedingungen möglich sei, während die Verwirklichung der Lust eine selbstverständliche und ohne sein Zuthun eintretende Folge der Verwirklichung jener Mittel sei.

Hiermit ist nun zunächst der Sachverhalt beim erwachsenen Menschen, so wie er oben dargestellt wurde, zugegeben; d. h. es ist zugegeben, dass im Thatbestande des Strebens nicht immer Lust als Ziel vorgestellt ist. Ist aber für das Bewusstsein des Menschen nicht Lust das Ziel alles Strebens, sondern allerlei anderes, so muss dies letztere doch eben als Ziel charakterisiert sein; die Vorstellung desselben müsste die Charakteristika aufweisen, die sie eben für das Bewusstsein zur Zielvorstellung machen. Dass sie nicht dadurch zur Zielvorstellung wird, dass das Vorgestellte als Mittel zur Erreichung von Lust vorgestellt wird, ist ja ebenfalls zugegeben, wenn die Vorstellung der Lust beim Erwachsenen fehlen kann. Für das Bewusstsein ist also weder ein vorgestelltes Lustgefühl eigentliches Ziel, noch gehört die Vorstellung eines Lustgefühles mit zur Zielvorstellung. Um den Bewusstseinsthatbestand aber handelt es sich ja hier allein.

Im übrigen würde es sich wohl schwer beweisen lassen, dass der Mensch in seinen ersten Lebensjahren immer nur Lust als das eigentliche Ziel seines Strebens vorstelle. Man betrachtet es gewöhnlich weder als Rückkehr zum Naturzustande, noch als eine Besinnung auf das Ursprüngliche und eigentlich Richtige, wenn ein erwachsener Mensch bei allem, was er erstrebt, zunächst fragt, ob und ein wie grosses Quantum von Lust ihm das zu Erstrebende bereiten würde. Man betrachtet dies vielmehr als eine Verirrung zu raffinierter Genusssucht. — Schliesslich ist auch der angeführte Grund für die Nichtbeachtung der Vorstellung der Lust nicht stich-

haltig. Lust ist nicht in dem behaupteten Grade eine selbstverständliche Folge, die sich an das verwirklichte Erlebnis heftet. Der Fall, dass das verwirklichte Erlebnis keine besondere Freude mehr macht, kommt vielmehr häufig genug vor, um die Besorgnis darauf zu lenken, dass man auch ja das erstrebte Quantum von Lust wirklich erreicht. Der Blick des Strebenden müsste also erst recht auf die vorgestellte Lust gerichtet sein, wenn dies unsichere Phänomen wirklich Ziel alles Strebens wäre. —

Zielvorstellung und vorgestellte „relative Lust“. In Rücksicht auf Fälle, in denen etwas an und für sich Gleichgültiges oder sogar Unlustvolles, d. h. als unlustvoll Vorgestelltes, Gegenstand des Strebens ist, modifiziert man nun die eben zurückgewiesene Theorie. Man sagt, nicht „absolute“ Lust, sondern nur „relative“ Lust sei immer als Begleiter des Zieles resp. als Ziel selbst vorgestellt. Und man definiert allgemein ein Gefühl „relativer“ Lust als ein Gefühl der Unlust oder der Lust, das im Vergleich mit einem anderen Gefühl der Unlust oder der Lust geringere Unlust oder grössere Lust enthält. Freilich fallen durch diese Modifikation die oben vorgebrachten Einwände auch gegen diese Theorie nicht weg. Es treten vielmehr noch neue hinzu. Lässt man zunächst die Frage noch offen, im Vergleich mit welchem anderen Gefühl denn im Thatbestande des Strebens das vorgestellte Gefühl ein Gefühl „relativer Lust“ sein soll, so steht doch soviel fest, dass ein Gefühl dadurch, dass man es mit Bezugnahme auf ein anderes Gefühl mit einem anderen Namen belegt, an sich selbst keine Veränderung erfährt. Ein Gefühl der Unlust bleibt ein Gefühl der Unlust, mag man es auch ein Gefühl „relativer Lust“ nennen. Es muss also dann im Zustand des Strebens sowohl Lust, wie Unlust, wie Indifferenz als Begleiter des Zieles oder als Ziel selbst vorgestellt sein können. Damit wäre aber der Zweck der Theorie verfehlt. Denn eine bestimmte Art von Gefühlswirkung sollte ja das sein, was ein Erlebnis zum Ziel macht; und die Vorstellung dieser bestimmten Art von Gefühlswirkung sollte Zielvorstellung sein oder die Vorstellung des zugehörigen Erlebnisses zur Zielvorstellung machen. Und als solche Art wurde zunächst Lust angeführt, weil es selbstverständlich schien, dass der Mensch Lust erstrebt. Mit der Bezeichnung irgend eines Gefühles als „relative Lust“ hat man aber keine bestimmte Art von Gefühlen angegeben.

Fragen wir aber nun, im Vergleich mit welchem anderen Gefühl denn das vorgestellte Gefühl ein Gefühl „relativer Lust" sein soll. Das Nächstliegende wäre es, das gegenwärtig vorhandene Gefühl zum Vergleich heranzuziehen. Aber dann müsste genauer bestimmt werden, welcher Zeitpunkt hier unter Gegenwart zu verstehen ist; ob etwa das Gefühl, welches während des Strebens nach dem vorgestellten Ziele vorhanden ist, oder dasjenige gemeint ist, welches diesem Streben unmittelbar vorhergeht. Ausserdem kann gemeint sein, das vorgestellte Gefühl sei bloss thatsächlich gegenüber einem anderen Gefühl ein Gefühl „relativer Lust"; oder es werde mit diesem anderen verglichen und als Gefühl „relativer Lust" erkannt.

Wenn das vorgestellte Gefühl bloss thatsächlich gegenüber dem gegenwärtigen Gefühl ein Gefühl geringerer Unlust oder grösserer Lust sein soll, so ist es gleich, ob man die Gegenwart im einen oder dem anderen Sinne nimmt; denn in beiden Fällen bleibt die Theorie hinfällig, wenn einmal zugegeben ist, dass in der Zielvorstellung nicht immer ein Gefühl der Lust oder der Unlust mit vorgestellt zu sein braucht. Man kann sich jedoch weigern, dies zuzugeben, und bemerken, dass wir gar nicht umhin können, mit den Erlebnissen zugleich die entsprechenden Gefühle vorzustellen. Das, was wir erstreben, muss uns schon einmal in gleicher oder wenigstens ähnlicher Beschaffenheit in der Erfahrung gegeben gewesensein. Als es uns gegeben war, haben wir zugleich das damit verbundene Gefühl erlebt. Erlebnis und zugehöriges Gefühl werden so schliesslich durch die engste Association miteinander verknüpft. Stellen wir daher das Erlebnis vor, so gesellt sich die Vorstellung des Gefühles, von dem das Erlebnis früher immer begleitet war, unweigerlich hinzu.

Indessen, auch wenn es so ist, wenn also auch dies mit einem vorgestellten Erlebnis associierte Gefühl immer mitvorgestellt wird, so ist es nicht richtig, dass im Falle eines Strebens nach diesem Erlebnis das vorgestellte Gefühl immer gegenüber dem gegenwärtigen Gefühl ein Gefühl „relativer Lust" sei. Wenn z. B. ein Geschmack (irgend einer Speise oder eines Genussmittels), aus irgend welchen in der körperlichen Verfassung liegenden Gründen, eine Zeit hindurch jedesmal mit Unlust verbunden war, und es ereignet sich eines Tages, nachdem vielleicht die körperliche Verfassung sich geändert hat, dass der Geschmack Gegenstand eines Strebens wird

so kann das gegenwärtige Gefühl, d. h. sowohl das während des Strebens, als auch das unmittelbar vor dem Streben vorhandene Gefühl ein Gefühl der Lust sein. Die durch Association an die Geschmacksvorstellung geknüpfte Gefühlsvorstellung dagegen ist die Vorstellung eines Unlustgefühles; ich weiss, dass mir der Geschmack bisher immer Unlust bereitete. Es läge also hier gerade das Gegenteil von dem vor, was die Theorie fordert; mit dem Ziel oder als Ziel wäre ein Gefühl vorgestellt, das im Vergleich mit dem gegenwärtigen ein Gefühl „relativer Unlust" und nicht ein Gefühl „relativer Lust" ist. Man kann sich also nicht auf die aus vergangener Erfahrung stammende und an die Zielvorstellung associierte Gefühlsvorstellung berufen, da selbst, wenn diese Gefühlsvorstellung die Vorstellung eines Gefühles „relativer" Unlust ist, dennoch ein Streben nach dem Ziel vorkommt. Wollte man daher die Behauptung, als Ziel oder als Begleiter des Zieles sei immer ein Gefühl „relativer Lust" vorgestellt, aufrecht erhalten, so müsste man annehmen, dass nicht die vergangene Erfahrung, sondern vielmehr das während des Strebens gegenwärtige Gefühl bestimmend ist für die Art des Gefühles, die wir uns als Begleiter des Zieles oder als Ziel selbst vorstellen. Denn thatsächlich meint man in dem angeführten Beispiele trotz der durch Association mit der Geschmacksvorstellung verbundenen Vorstellung eines Unlustgefühles, der Geschmack selbst werde jetzt mit einem Lustgefühl verbunden sein, weil schon die Vorstellung des Geschmacks jetzt gegenwärtig einen gewissen Grad von Lust bereitet. Man meint dies, wenn man sich überhaupt fragt, von was für einem Gefühl der Geschmack selbst begleitet sein werde. Nun ist in der That die gegenwärtige Gefühlswirkung der Vorstellung eines Erlebnisses das Bestimmende sowohl für den Charakter des Strebens darnach, wie für die Vorstellung des Gefühles, das wir von der Verwirklichung des Erlebnisses erwarten. Man kann geradezu das Umgekehrte jener Ansicht behaupten und sagen, wenn wir uns überhaupt die Gefühlswirkung des Zieles vorstellen, so stellen wir sie uns als eine „relativ lustvolle" vor, weil wir das Ziel erstreben. Oder, allgemein ausgedrückt, mögen wir wissen, dass etwas Vorgestelltes Gegenstand der Lust oder Gegenstand der Unlust war, der Thatbestand des Strebens nach dem Vorgestellten ist gänzlich unabhängig davon. Es kann also nicht notwendig zur Zielvorstellung gehören, dass darin die Vorstellung eines Gefühles vorhanden sei, welches dem gegen-

wärtigen Gefühl gegenüber ein Gefühl „relativer Lust“ genannt werden könnte.

Trotzdem scheint es nun den Erfahrungsthatsachen zu entsprechen, wenn man sagt, das, was wir erstreben, muss uns doch als „relativ lustvoll“ „erscheinen“, denn sonst würden wir es ja nicht erstreben. — Es fragt sich nur, wie der Bewusstseinsthatbestand, in welchem uns das „Vorgestellte als relativ lustvoll erscheint“, beschaffen ist.

Wenn uns sonst ein Gefühl der Lust grösser als ein anderes Gefühl der Lust, oder ein Gefühl der Unlust geringer als ein anderes Gefühl der Unlust „erscheint“, so besteht dieser Thatbestand in dem Resultat einer Vergleichung. Nun können wir nur Empfindungen und Vorstellungen und Komplexe aus solchen unter- und miteinander vergleichen. Vergleichung setzt Beachtung des Verglichenen voraus. Da Gefühle nicht wie die Empfindungen während ihres Daseins beachtet sein können, da vielmehr für die „Aufmerksamkeit“ nur Gefühls*vorstellungen* existieren, so kann es sich bei der Vergleichung von Gefühlen nur um die Vergleichung von vorgestellten Gefühlen handeln. Soll also Ziel des Strebens immer etwas sein, das uns auf Grund einer Gefühls*vergleichung* als „relativ lustvoll“ erscheint, so fragt es, was für *vorgestellte* Gefühle kommen denn beim Streben in Betracht? — Nehmen wir an, es sei das Gefühl, welches mit dem Erstrebten verbunden zu sein pflegt, thatsächlich immer mit vorgestellt. Dann fehlt noch diejenige Gefühlsvorstellung, mit der jene erstere verglichen werden soll. Nun bestehen drei Möglichkeiten; man zieht entweder das Erinnerungsbild des eben erlebten Gefühles; oder die Vorstellung des Gefühles, das als Begleiter des Zustandes, in welchem das Erstrebte fehlt, vorgestellt wird; oder drittens das vorgestellte Gefühl, das als Begleiter irgend eines anderen möglichen Zieles des Strebens vorgestellt wird, zur Vergleichung heran.

Verstehen wir jedoch, wie wir müssen, unter der Vorstellung des Gefühles, von dem das Erstrebte begleitet ist, die Gefühlsvorstellung, die auf Grund bisheriger Erfahrungen mit der Vorstellung des Erstrebten associiert ist, so entsprechen die angeführten drei Möglichkeiten alle nicht den Thatsachen. Denn es giebt Fälle des Strebens, in denen die Vergleichung des an die Zielvorstellung associierten vorgestellten Gefühles sowohl mit dem eben vergangenen, wie mit dem, den Zustand ohne das Erstrebte begleitenden, wie

endlich mit einem, ein anderes mögliches Ziel begleitenden vorgestellten Gefühl das erstere als ein Gefühl „relativer Unlust“ erscheinen lässt. Dies zeigt sich schon in dem oben angeführten Beispiel des Strebens nach einer bisher mit Unlust verbundenen Geschmacksempfindung. Denn vergleicht man diese vorgestellte Unlust, die die Empfindung in letzter Zeit immer bereitete, mit dem eben vergangenen Gefühl der Lust an einer anderen Geschmacksempfindung, oder vergleicht man es mit dem Gefühl des Behagens, das vorhanden bliebe, auch wenn man die Geschmacksempfindung nicht bekäme, oder vergleicht man es mit dem Gefühl der Lust, das eine andere mögliche Geschmacksempfindung bisher gab, in allen Fällen erscheint das vorgestellte Gefühl als ein Gefühl „relativer Unlust,“ ja sogar als ein Gefühl „absoluter“ Unlust. Und trotzdem kann hier ein Streben nach der Geschmacksempfindung vorhanden sein.

Ausserdem aber pflegt eine solche Vergleichung vorgestellter Gefühle weder während noch vor dem Streben stattzufinden; es ist also eine künstliche Komplikation des Thatbestandes des Strebens, wenn man die Zielvorstellung durch eine solche Gefühlsvergleichung bedingt sein lässt. Es geht auch nicht, zu erklären, die Vergleichung werde im Bewusstsein des Erwachsenen nicht bemerkt; sie geschehe als ein gewohnter und geläufiger Vorgang ohne besondere Aufmerksamkeit. Denn sollte die Vergleichung eine gewohnheitsmässige sein, so müsste sie häufig zwischen denselben, d. h. gleichen vorgestellten Gefühlen stattgefunden haben. Diese Voraussetzung trifft aber gerade hier nicht zu. Die vorgestellten Gefühle, nämlich das eben vergangene, dann dasjenige, das dasein würde, wenn das Erstrebte nicht einträte, und das, ein anderes mögliches Ziel begleitende, mit denen das vorgestellte Gefühl verglichen werden soll, sind ja immer andere und andere. Es müsste daher in den meisten Fällen von neuem eine aufmerksame Vergleichung der vorgestellten Gefühle stattfinden. Dann aber wäre es unverständlich, dass der Beobachtung sowohl dieser bewusste Akt der Vergleichung, als auch das Dasein der verglichenen Gefühlsvorstellungen sollte entgehen können.

Aber auch wenn die Vergleichung stattfindet, wenn man also die Erkenntnis erlangt hat, dass das als Begleiter eines Erlebnisses vorgestellte Gefühl im Verhältnis zu einem der drei anderen Gefühle ein Gefühl „relativer Lust“ ist, so hat man eben *eine* Er-

kenntnis über Verhältnisse von vorgestellten Gefühlen gewonnen. Die Vorstellung eines Erlebnisses, zu der diese Erkenntnis hinzukommt, ist damit für das Bewusstsein noch nicht Zielvorstellung, und der Thatbestand noch kein Streben nach dem vorgestellten Erlebnis. —

Zielvorstellung und jetzt vorhandene Lust. Die Zielvorstellung ist nichts weiter als die Vorstellung von etwas, auf das ein Streben gerichtet ist. Sie wird zur Zielvorstellung eben dadurch, dass ein Streben auf das Vorgestellte gerichtet ist. Das Streben aber ist nicht etwas Vorgestelltes, sondern etwas eben jetzt Erlebtes, keine Vorstellung eines Erlebnisses, sondern ein primäres Erlebnis. Die Vorstellung eines Erlebnisses kann also nicht durch den Hinzutritt einer anderen Vorstellung zur Zielvorstellung, und der Thatbestand dadurch nicht zu einem Thatbestand des Strebens werden. Im Vergleich mit der Vorstellung eines Gefühles der Lust ist ein jetzt vorhandenes Gefühl der Lust ein primäres Erlebnis. Man könnte also meinen, die Vorstellung eines Erlebnisses werde dadurch zur Zielvorstellung, dass das Vorgestellte jetzt ein Gefühl der Lust erwecke; und die gegenwärtig von Lust begleitete Vorstellung eines Erlebnisses sei schon der Thatbestand des Strebens nach diesem Erlebnisse.

Dagegen ist jedoch zu bemerken, dass es Fälle giebt, in denen die Vorstellung eines Erlebnisses gegenwärtig Lust bereitet, ohne dass ein Streben nach dem Erlebnis vorhanden ist, also ohne dass die Vorstellung für das Bewusstsein Zielvorstellung ist. Es giebt ein wunsch- und strebungsloses, aber von Lust begleitetes Sich-Ergehen in Phantasiegebilden und Erinnerungen, z. B. Lust daran, dass etwas sicher geschehen wird. Ausserdem giebt es Fälle, in denen ein Erlebnis erstrebt wird, ohne dass die Vorstellung desselben Lust erweckt; es giebt unlustvolles Streben. Eine von Lust begleitete Vorstellung eines Erlebnisses ist also noch keine Zielvorstellung, der Thatbestand des Strebens ist damit nicht notwendig gegeben; der Thatbestand des Strebens kann vielmehr sogar unlustgefärbt sein.

In Hinsicht auf das unlustgefärbte Streben wird nun wiederum die Behauptung modifiziert. Nicht ein Gefühl der Lust, sondern ein Gefühl „relativer Lust“ wird als das bezeichnet, was durch seine Gegenwart die Vorstellung eines Erlebnisses zur Zielvorstellung und den Zustand zu einem Zustand des Strebens macht. Man fügt

hinzu, die Vorstellung des Erlebnisses müsse doch gegenwärtig „relative Lust“ bereiten, das Erlebnis also in diesem Sinne „als relativ lustvoll erscheinen“, denn sonst sei nicht einzusehen, wie das Erlebnis zum Gegenstande des Strebens werden solle.

Es ist nicht zu leugnen, dass in dieser Behauptung ein richtiger Kern enthalten ist. Aber sie ist nicht ohne weiteres klar und sie ist mit Falschem vermischt.

Gefühl „relativer Lust“. Zunächst ist auch hier zu bestimmen, was unter dem Gefühl „relativer Lust“ zu verstehen ist. Von vornherein ist nun die Möglichkeit ausgeschlossen, dass ein Gefühl „relativer Lust“ ein Gefühl ist, welches mit der Erkenntnis verbunden wäre, es sei im Vergleich mit einem vorgestellten Gefühl ein Gefühl grösserer Lust oder geringerer Unlust. Denn diese Erkenntnis würde eine Vergleichung des gegenwärtigen Gefühles mit einem vorgestellten voraussetzen. Eine solche Vergleichung findet aber, wenn etwas Ziel eines Strebens ist, nicht nur nicht statt, sondern sie ist sogar unmöglich. Denn, wie gesagt, die Vergleichung setzt Beachtung des Verglichenen voraus; und wohl vorgestellte Gefühle, nicht aber gegenwärtig erlebte Gefühle können Gegenstände der Beachtung werden.

Es kann daher hier unter dem Gefühl „relativer Lust“ nur ein Gefühl verstanden sein, das bloss thatsächlich und wenn man es in der Vorstellung mit einem anderen Gefühle vergleichen würde, sich als grössere Lust oder geringere Unlust als das andere Gefühl enthaltend herausstellen würde. Was für ein anderes Gefühl ist aber dann als Vergleichungspunkt gemeint?

Dies andere Gefühl der Lust (resp. der Unlust) kann entweder ein Gefühl sein, das weder jetzt im Thatbestande des Strebens wirklich vorhanden noch vorgestellt ist, oder es kann zweitens ein jetzt nur vorgestelltes, oder endlich drittens ein jetzt wirklich vorhandenes Gefühl sein.

Die erste Möglichkeit ist hier sogleich wieder auszuscheiden. Denn ob ein gegenwärtiges Gefühl im Vergleich mit einem weder jetzt erlebten noch jetzt vorgestellten Gefühl ein Gefühl „relativer Lust“ oder „relativer Unlust“ ist, ändert weder das Gefühl selbst, noch den gegenwärtigen Bewusstseinsthatbestand überhaupt; diese bleiben was sie sind. Es wäre immer nur die Vorstellung eines Erlebnisses und irgend ein Gefühl der Lust oder der Unlust vorhanden. Damit ist aber weder die Vorstellung eine Zielvor-

stellung, noch der Thatbestand ein Thatbestand des Strebens. — Es könnte höchstens behauptet werden, in allem Streben sei das vorhandene Gefühl der Lust oder der Unlust derart beschaffen, dass es sich als Gefühl der „relativen Lust“ herausstellen würde, wenn man es mit einem vorstellbaren bestimmten anderen Gefühle vergleichen würde; wobei man natürlich angeben müsste, was für ein anderes Gefühl gemeint ist. Aber mit dieser Bestimmung geht man über den gegenwärtigen Bewusstseinsthatbestand hinaus. Denn es ist kein Merkmal eines Gefühles, dass es sich, wenn man es mit einem anderen jetzt weder vorgestellten noch vorhandenen Gefühl vergleichen würde, als Gefühl „relativer Lust“ zeigen würde. Wir können daher diese Behauptung bei Seite lassen.

Nehmen wir die zweite Möglichkeit, so würde der Bewusstseinsthatbestand aus der beachteten Vorstellung eines Erlebnisses, ein an dieselbe geknüpftes Gefühl der Lust oder der Unlust und ein vorgestelltes Gefühl der Lust oder der Unlust, dem gegenüber das wirklich vorhandene Gefühl ein Gefühl „relativer“ Lust ist, bestehen. Jedoch auch, wenn zu einem Gefühl und der Vorstellung eines Erlebnisses noch eine Gefühlsvorstellung hinzutritt, ist der Thatbestand noch kein Thatbestand des Strebens, die Vorstellung des Erlebnisses also noch keine Zielvorstellung. — Es wäre nur noch möglich, dass wenigstens zum Thatbestande des Strebens ausser den sonstigen Elementen immer noch eine bestimmte Gefühlsvorstellung gehöre. Dann fragt es sich natürlich wiederum, was für ein vorgestelltes Gefühl gemeint ist, d. h. was als Gegenstand dieses vorgestellten Gefühles mitvorgestellt ist. Hier könnte nur die Vorstellung der Nichtverwirklichung des erstrebten Erlebnisses in Betracht kommen. Nun „zieht“ man in der That, wenn man das Erlebnis erstrebt und indem man dies thut, die Verwirklichung des Erlebnisses der Nichtverwirklichung desselben „vor“; die Verwirklichung ist Einem „lieber“ als die Nichtverwirklichung desselben; oder die Verwirklichung ist im Verhältnis zur Nichtverwirklichung Gegenstand „relativer Lust“. Aber es gilt noch erst festzustellen, was das heisst.

Zunächst ist nun soviel sicher, dass nicht in jedem Zustand des Strebens ausser der Verwirklichung des erstrebten Erlebnisses auch noch gleichzeitig die Nichtverwirklichung desselben und zugleich das Gefühl, das diese Nichtverwirklichung bereiten würde, mitvorgestellt ist. Ja, es ist zweifelhaft, ob man überhaupt gleich-

zeitig die Verwirklichung und die Nichtverwirklichung eines und desselben Erlebnisses vorstellen kann, denn mit dem einen ist ja das aufgehoben, was mit dem anderen gesetzt ist. Es könnten also beim Streben die Vorstellungen der Verwirklichung und der Nichtverwirklichung des erstrebten Erlebnisses nur nacheinander möglich sein. Ausserdem, wenn man sonst während des Strebens zur Vorstellung der Nichtverwirklichung des Erstrebten übergeht, so bleibt es nicht bei dem blossen Wissen, dass uns die Nichtverwirklichung ein so und so grosses Gefühl der Lust oder der Unlust bereiten würde, sondern es entsteht ein wirkliches Gefühl der Lust oder der Unlust. Demgemäss könnte es also sein, dass in jedem Zustande des Strebens die Vorstellung der Nichtverwirklichung und die Vorstellung der Verwirklichung des erstrebten Erlebnisses aufeinder folgten, und dass dabei allemal das an die letztere geknüpfte Gefühl im Vergleich mit dem die erstere begleitenden Gefühl, ein Gefühl „relativer Lust“ wäre.

Doch damit haben wir schon der dritten der oben unterschiedenen Möglichkeiten vorgegriffen. Es konnte drittens das Gefühl, im Vergleich zu welchem das aus der Vorstellung des erstrebten Erlebnisses fliessende ein Gefühl „relativer Lust“ sein sollte, ein jetzt wirklich erlebtes Gefühl sein. Diese Möglichkeit teilt sich sogleich wieder in zwei; entweder sind dann die beiden Gefühle gleichzeitig vorhanden, oder sie folgen aufeinander. Und in beiden Fällen ist wieder die Frage, woher stammt jenes zweite Gefühl? — Nun sagt man etwa, dieses zweite Gefühl werde durch das thatsächliche jetzige Erleben erweckt; die Vorstellung des erstrebten Erlebnisses bereite grössere Lust oder geringere Unlust als das thatsächliche jetzige Erleben. Was ist aber unter dem „thatsächlichen jetzigen Erleben“ verstanden? Es liege z. B. ein Streben nach einer Geschmacksempfindung vor. Vorhanden ist, soweit wir bisher festgestellt haben, ausser zufälligen anderen „gegenständlichen“ Bewusstseinsinhalten die Vorstellung der Geschmacksempfindung, von der das ihr mit der Empfindung Gemeinsame im Mittelpunkt der Beachtung steht. Mit dieser beachteten Vorstellung sei nun ein Gefühl der Lust verbunden. Ist nun dieser Thatbestand das „thatsächliche jetzige Erleben“, so müsste er, wenn er zum Gegenstande eines zweiten Gefühles werden sollte, erst zum Gegenstande der Beachtung werden. Damit würde aber das erste Gefühl, also das an die Vorstellung des erstrebten Erlebnisses geknüpfte, als

solches verschwinden und nur noch die Vorstellung desselben da sein. An seine Stelle wäre ein anderes, eben das zweite Gefühl getreten. Es wären also gar keine zwei gleichzeitigen Gefühle mehr vorhanden. Ausserdem findet aber beim Streben jene Reflexion auf das gegenwärtige Erleben nicht immer statt; wir machen nicht immer, wenn wir streben, den Thatbestand unseres Strebens selbst wieder zum Gegenstande der Beachtung. Also kann auch in diesem Falle keine Succession der beiden Gefühle bei allem Streben vorkommen.

Als „thatsächliches jetziges Erleben“ könnte dann die Geschmacksempfindung, die jetzt vorhanden ist, gemeint sein; so dass also die vorgestellte Geschmacksempfindung mehr Lust bereiten solle, als die gegenwärtige Geschmacksempfindung. — Doch dies würde nur für ein solches Streben gelten können, das auf den sofortigen Eintritt der Geschmacksempfindung gerichtet wäre. Wenn ich dagegen z. B. jetzt eine Frucht geniesse, die einen besonders angenehmen Geschmack hat, so kann ich doch wünschen, ich hätte früher ähnliche Früchte, die aber, wie ich weiss, nicht einen in gleichem Grade angenehmen Geschmack hatten, gekostet; oder ich kann für die Zukunft diese, nicht soviel Lust wie die gegenwärtige Geschmacksempfindung bereitenden Früchte zu geniessen erstreben Die Vorstellung, ich hätte sie gekostet oder ich werde die Geschmacksempfindung in Zukunft haben, erweckt dann aber nicht notwendig ein grösseres Lustgefühl als dasjenige ist, welches mir die gegenwärtige Geschmacksempfindung bereitet.

Es könnte nun noch als „gegenwärtiges Erleben“ das dem Thatbestand des Strebens unmittelbar vorangehende Erlebnis gemeint sein. Zu diesem tritt die Vorstellung des, nachher erstrebten, Erlebnisses hinzu und erweckt, so scheint es, ein Gefühl der Lust, das im Vergleich zu dem Gefühl, das beim Eintritt der Vorstellung vorhanden war, ein Gefühl grösserer Lust (resp. geringerer Unlust) ist. Aber das würde wiederum nicht allgemein gelten. Denn mit dem Eintritt jener Vorstellung kann ein Gefühl geringerer Lust entstehen, als die Lust war, die bei seinem Eintritt vorhanden war. Fällt einem z. B. während der genussreichen Lektüre eines Dramas plötzlich ein, dass man die Hausthüre zu schliessen vergessen hat, und entsteht damit ein Streben, das Vergessene jetzt auszuführen, so bereitet die Vorstellung dieses Thuns nicht gegenwärtig grössere Lust, als vorher das Lesen des Dramas gewährte. — Das zweite

Gefühl, in Bezug auf welches das von der Vorstellung des Erstrebten herrührende Gefühl ein Gefühl „relativer Lust“ sein soll, kann also nicht das von dem „gegenwärtigen Erleben“ herkommende sein.

Wenn wir überhaupt beachten, dass das Streben auch auf etwas Vergangenes und etwas in fernerer, nicht bloss in unmittelbarer Zukunft Liegendes gerichtet sein kann, dass es gleichsam „eine durch das Gefühl bestimmte Gestaltung des *vorgestellten* vergangenen oder zukünftigen Erlebens“ in sich schliesst, so sehen wir, dass nicht der Unterschied der Gefühlswirkungen des *Gegenwärtigen* und des Vorgestellten, sondern nur der Unterschied der Gefühlswirkungen *des vorgestellten Vergangenen* und *anderem* vorgestellten Vergangenen, oder *des vorgestellten Zukünftigen* und *anderem* vorgestellten Zukünftigen in Betracht kommen kann. Nun stellen wir aber, wenn etwas Vergangenes oder Zukünftiges Gegenstand des Strebens ist, nicht immer etwas *bestimmtes* anderes Vergangenes oder Zukünftiges vor, das statt des erstrebten Vergangenen oder Zukünftigen *war* oder möglicherweise *sein wird*. Es kann also nur überhaupt das Bewusstsein, dass das Erstrebte *nicht* war oder *nicht* ohne weiteres sein wird, den Gegensatz zur Vorstellung der Verwirklichung des Erstrebten bilden. Dieser Gegensatz muss aber auch vorhanden sein, wenn die Vorstellung eines Erlebnisses zur Zielvorstellung werden, also ein Streben nach dem Erlebnis entstehen soll. Denn, ist das Bewusstsein vorhanden, das Erlebnis *war* in der Vergangenheit, so kann kein Streben, es möchte in der Vergangenheit dagewesen sein, entstehen. Und ebenso, wenn das Bewusstsein vorhanden ist, das Erlebnis *wird* in Zukunft *sicher* ohne weiteres *sein*, so kann nur Freude darüber, dass es sein wird, oder ein Streben, dass es in *einem anderen* zukünftigen Zeitpunkte sein möge, nicht aber ein Streben, dass es in dem Zeitpunkte, für den sein Eintritt gewiss ist, eintreten möge, entstehen.

Jedes Streben beruht also auf der Annahme, dass das vorgestellte Erlebnis zu der mehr oder weniger bestimmten Zeit, der angehörig es vorgestellt wird, nicht stattfand oder ohne weiteres nicht stattfinden wird, d. h. aber, es geht das Streben von der Annahme des Nicht-Seins des Erlebnisses in der vorgestellten Zeit aus. Der Gegensatz zwischen vorgestelltem Sein und Nicht-Sein des Erlebnisses ist also bei jedem Streben vorhanden. Wir sahen aber schon,

dass die gleichzeitige Vorstellung des Seins und des Nicht-Seins des Erlebnisses beim Streben weder vorkommt, noch möglich ist; dass sie vielmehr nur nacheinander möglich sind. Dann sind aber auch die zugehörigen Gefühle nur, wenn auch unmittelbar, nacheinander möglich. Das vorgestellte Erlebnis wäre also dann Gegenstand „relativer Lust“, wenn beim Übergang von der Vorstellung des Nicht-Seins dieses Erlebnisses zur Vorstellung seines Seins das Gefühl an Lust zunimmt, resp. an Unlust abnimmt. Ein Gefühl „relativer Lust“ an und für sich genommen wäre also dann ein von geringerer zu grösserer Lust, oder ein von grösserer zu geringerer Unlust, oder ein von Unlust zu Lust übergehendes Gefühl; kurz ein wachsendes Lustgefühl, resp. ein abnehmendes Unlustgefühl. Durch das Hinzutreten eines solchen Gefühles soll also die Vorstellung eines Erlebnisses zur Zielvorstellung, und der Thatbestand zu einem Streben werden.

Es ergeben sich demgemäss die folgenden Fragen: 1. Findet in jedem Streben ein Übergang von der Vorstellung des Nicht-Seins zur Vorstellung des Seins eines Erlebnisses statt? Wenn er stattfindet, so wird niemand leugnen, dass damit ein Gefühl „relativer Lust“ im eben bezeichneten Sinne verbunden ist. Damit stände dann fest, dass bei allem Streben ein Gefühl „relativer Lust“ vorhanden ist. Dann fragt sich aber 2) Wird die Vorstellung eines Erlebnisses durch Hinzutritt dieses Gefühles „relativer Lust“ zur Zielvorstellung, oder, was dasselbe heisst, wird dadurch der Thatbestand zu einem Streben?

In Bezug auf die erste Frage ergiebt sich, dass weder die Vorstellung des Seins noch die Vorstellung des Nicht-Seins des Erlebnisses streng genommen immer vorhanden ist, wenn wir nach dem Erlebnis streben. Man kann höchstens sagen, wenn wir ein Erlebnis erstreben, so befinden wir uns auf dem Wege von der Vorstellung des Nicht-Seins zur Vorstellung des Seins des Erlebnisses. Nennen wir die Vorstellung des Seins des Erlebnisses in strengem Sinne die Anticipation des Erlebnisses, so ist klar, dass diese Anticipation nur selten und dann nur vorübergehend erreicht wird. Ist sie aber erreicht, gelingt mir also vorübergehend die Annahme, das Erlebnis sei gewesen oder werde sein, so bin ich „ganz in die Vergangenheit oder die Zukunft versenkt“ und erlebe gleichsam in der Vorstellung das Erlebnis. Damit hört dann auch vorübergehend das Streben nach dem Erlebnis auf; es ist nur dasjenige

Gefühl vorhanden, welches durch die Anticipation des Erlebnisses eben erregt werden kann. Damit also das Streben bestehen bleibt, ist es nötig, dass die Anticipation nicht vollständig erreicht ist. Andererseits aber kann auch dann, wenn die Vorstellung, das Erlebnis sei nicht gewesen oder werde nicht sein, vorherrscht, das Streben nach dem Erlebnis völlig verschwinden, und nur Unlust oder Trauer darüber, dass es nicht war oder nicht sein wird, vorhanden sein. Zum Bestehenbleiben des Strebens gehört also auch, dass nicht ausschliesslich die Vorstellung des Nicht-Seins des Erlebnisses vorhanden ist. Wir können also die Vorstellung des Nicht-Seins des Erlebnisses und die Anticipation des Erlebnisses als die beiden Nullpunkte des Strebens bezeichnen. Das Streben entsteht, wenn wir von der Vorstellung des Nicht-Seins zur Vorstellung des Seins des Erlebnisses übergehen; es vergeht wieder, wenn die Anticipation gelungen ist. Während des Strebens ist also eine Bewegung von der Vorstellung des Nicht-Seins des erstrebten Erlebnisses zur Anticipation desselben vorhanden. Diese Bewegung bringt aber notwendig die Änderung des Gefühles von geringerer zu grösserer Lust, von Unlust zu geringerer Unlust oder zu Lust, kurz ein Gefühl „relativer Lust“ mit sich.

Wir können also das Vorhandensein eines Gefühles „relativer Lust“ im Thatbestand des Strebens nach einem Erlebnis zugeben. Dann besteht aber noch die zweite Frage, ob die Vorstellung eines Erlebnisses durch das Hinzutreten dieses Gefühles zur Zielvorstellung wird, d. h. ob der Bewusstseinsthatbestand des Strebens damit schon gegeben ist. — Diese Frage soll jedoch erst im folgenden Abschnitt weiter behandelt werden.

Wir sahen also, dass es bei der Zielvorstellung auf die gegenwärtige, und nicht auf die vorgestellte Gefühlswirkung des vorgestellten Erlebnisses ankommt, und dass diese in einem Gefühl „relativer Lust“ besteht. Ein Gefühl „relativer Lust“ entsteht nicht durch bewusste Vergleichung zweier gegenwärtiger Gefühle, denn eine solche ist unmöglich, sondern es ist ein mit der Annäherung an die Anticipation des erstrebten Erlebnisses zunehmendes Lustgefühl oder abnehmendes Unlustgefühl oder ein von Unlust zu Lust übergehendes Gefühl.

Zu dem Gesagten muss ich aber nun noch eine Bemerkung und einige Ergänzungen hinzufügen, um Missverständnissen vorzubeugen.

Wir haben bisher nur ein Erlebnis als vorgestelltes Ziel vorausgesetzt, dagegen den „Konflikt von Strebungen", also den Thatbestand, in welchem mehrere sich in ihrer Verwirklichung ausschliessende Erlebnisse gleichzeitig Gegenstände des Strebens sind, nicht erwähnt. Das geschah mit Absicht, um den zu untersuchenden Thatbestand vorerst noch möglichst einfach zu halten. Später werden wir uns auch dem komplizierteren Thatbestand zuwenden.

Man könnte nun gegen den bisher immer gebrauchten Ausdruck „Erlebnis" Einwände erheben. Nicht immer scheint ein eigenes Erlebnis, sondern auch häufig fremde Erlebnisse und einfaches Geschehen Gegenstand des Strebens zu sein. Wenn ich wünsche, dass ein anderer ein ihm angenehmes Erlebnis erlebe, so erstrebe ich, scheint es, doch nicht ein eigenes Erlebnis, sondern eben ein fremdes. — Das ist aber in der That nur Schein. Zunächst ist im voraus noch zu bemerken, dass die Behauptung, Gegenstand des Strebens sei immer ein eigenes Erlebnis, nicht sagen will, es werde ein Erlebnis nur deshalb erstrebt, weil es als eigenes vorgestellt werde, sondern nur, dass das, was der Mensch erstrebt und erstreben kann, thatsächlich nur eigene Erlebnisse sind. Um nun zu sehen, was im obigen Fall wirklich Gegenstand des Strebens ist, fragen wir, mit dem Eintritt welchen Geschehens das Streben sich befriedigen würde. Tritt etwa das fremde Erlebnis ein, d. h. erlebt der Andere das, was ich ihm gewünscht habe, ohne dass ich etwas von diesem Eintritt weiss, so ist mein Streben natürlich noch nicht befriedigt. Wäre aber das fremde Erlebnis als solches Gegenstand meines Strebens, so müsste mit der Verwirklichung des Erlebnisses auch mein Streben sich befriedigen. Nicht die Verwirklichung des fremden Erlebnisses überhaupt, sondern die Verwirklichung desselben für mich, für mein Bewusstsein kann mein Streben befriedigen. Ich muss von dem Eintritt des Erlebnisses in dem Anderen Kenntnis gewinnen, wenn mein Streben in Befriedigung übergehen soll. Wir können mit unserem Streben nicht aus unserem Bewusstsein heraus. Also ist mein Wissen davon, dass der andere das Erlebnis habe, Gegenstand meines Strebens. Damit ist aber nicht gesagt, dass dieses Streben ein Streben nach Erkenntnis wäre. Ich erstrebe nicht Gewissheit an und für sich, ebensowenig wie ich erstrebe, dass ich selbst das fremde Erlebnis erlebe; ich erstrebe vielmehr, dass für mein Bewusstsein oder meine

Vorstellung das fremde Erlebnis als wirklich stattfindend sich darstelle. Nicht das Wissen an sich, die Gewissheit, befriedigt mich daher in diesem Falle, sondern der Inhalt, die Materie des Wissens, die Gewissheit, dass der andere das Erlebnis hat. Man kann ein Streben, das nicht auf den Inhalt des Wissens, sondern bloss auf die Gewissheit gerichtet ist, ein theoretisches Urteilsstreben; ein Streben, das auf die Materie des Wissens, also darauf gerichtet ist, dass gerade dies Bestimmte wirklich sei, ein praktisches Urteilsstreben nennen. Das Streben darnach, dass ein Anderer etwas erlebe, ist also dann ein praktisches Urteilsstreben und somit auf ein eigenes Erleben gerichtet. Es braucht demgemäss doch nicht die Vorstellung, ich erlebte das fremde Erlebnis, Gegenstand „relativer Lust“ zu sein; wenn nur der Gedanke, der andere erlebe das Erlebnis, „relative Lust“ bereitet, so bereitet eben ein vorgestelltes mögliches eigenes Erleben „relative Lust“.

Ebenso verhält es sich, wenn ein einfach thatsächliches Geschehen der Gegenstand des Strebens zu sein scheint. Wenn jemand z. B. nach einem sogen. „anständigen“ Begräbnis für seine Person strebt, so strebt er freilich nicht darnach, dieses Begräbnis mit anzusehen oder es sonst zu erleben. Also das eigene Erleben dieses Begräbnisses ist nicht Gegenstand seines Strebens. Es scheint vielmehr einzig und allein das einfache Stattfinden eines bestimmten Geschehens erstrebt zu sein. Aber die Befriedigung seines Strebens tritt nicht erst ein, wenn das Begräbnis stattfindet. Und alles, was er zur Erfüllung dieses Strebens thut, zielt nicht darauf ab, das Stattfinden des Begräbnisses herbeizuführen, sondern darauf ab, ihm die Gewissheit, dass sein Begräbnis dann, wenn es stattfinden wird, in bestimmter Weise stattfinden werde, zu verschaffen. Er will sich ein „anständiges“ Begräbnis sichern. Hat er diese Gewissheit erlangt, so ist auch sein Streben befriedigt. Also auch hier liegt ein praktisches Urteilsstreben vor, d. h. ein Streben nach Gewissheit nicht darüber, ob dies oder jenes sei oder sein werde, sondern darüber, dass gerade dieses Bestimmte sein werde. Das ist aber ein Streben nach einem eigenen Erlebnis.

Wenn also ein Urteil oder Gewissheit erstrebt wird, so kann einmal die Materie des Urteils Gegenstand „relativer Lust“, ein andermal die blosse Gewissheit, die Form des Urteils Gegenstand „relativer Lust“ sein, während die Materie desselben mehr oder

weniger gleichgültig ist. Das führt uns auf eine weitere Ergänzung.

Wenn man sagt, das vorgestellte Erlebnis müsse im Streben Gegenstand „relativer Lust“ sein, so ist damit keine eindeutige Bestimmung ausgesprochen. Wenn jemand z. B. darnach strebt Karten zu spielen, oder zu rudern, oder zu radeln, so ist das erstrebte Erlebnis aus Mehrfachem zusammengesetzt. Von diesem braucht nun die äusserliche Ortsveränderung der Karten, der Ruder, des Bootes, des Rades, des eigenen Körpers, sowie auch die dabei stattfindenden Empfindungen und Wahrnehmungen, soweit sie mit den Erlebnissen vorgestellt werden, nicht Gegenstand der Lust oder der „relativen Lust“ zu sein; ja sie können sogar unter Umständen, unbeschadet des Strebens nach den Erlebnissen, unlustvoll sein. Es braucht vielmehr bloss die Art der eigenen geistigen oder körperlichen Bethätigung, wie sie das betreffende vorgestellte Erlebnis in sich schliesst, Gegenstand der Lust zu sein, wenn das vorgestellte Erlebnis Gegenstand des Strebens werden soll. Dies trifft z. B. für Spiel und Sport zu. Nun kann aber selbst dieses eigene Thun „relativ unlustvoll“ sein, und trotzdem das Erlebnis erstrebt werden. Dies tritt ein, wenn nur der Gedanke, dass ich der Thäter dieses Thuns bin, „relativ lustvoll“ ist, z. B. bei Wettrennen ohne Preisverteilung. Kurz gesagt, ein vorgestelltes Erlebnis kann ein vorgestelltes eigenes Thun einschliessen; und mein Streben kann darauf gerichtet sein, dies oder jenes zu thun. Die Behauptung, die Vorstellung dieses Thuns sei dann Gegenstand „relativer Lust“, kann einen dreifachen Sinn haben. Denn das Thun lässt sich in drei Momente zerlegen: in das, was ich thue; in die Art meiner Thätigkeit; und in das Ich, der ich dies thue (wo unter Ich natürlich das vorgestellte Ich verstanden ist). Es kann also entweder das, was ich thue, oder mein Thun selbst, oder Ich als der Thäter des Thuns Gegenstand „relativer Lust“ und des Strebens sein.

Wir fahren nun nach diesen ergänzenden Bemerkungen in der Bestimmung des Thatbestandes des Strebens weiter fort. Weder die beachtete Vorstellung eines Erlebnisses, wie sie früher charakterisiert wurde, noch die Vorstellung eines lustvollen oder „relativ lustvollen“ Erlebnisses, noch die lustvolle Vorstellung eines Erlebnisses ist, wie wir sahen, schon ein Streben nach dem Erlebnis. Wir haben nun noch die obige Frage wieder aufzugreifen, ob mit der abstrahierend beachteten Vorstellung des Erlebnisses und dem

damit verbundenen Gefühl „relativer Lust", also mit der „relativ lustvollen" beachteten Vorstellung der Thatbestand des Strebens erschöpft sei.

5. Das Strebungsgefühl.

Es scheint in der That ein Streben nach einem Erlebnis immer zugleich dann gegeben zu sein, wenn die Vorstellung des Seins dieses Erlebnisses thatsächlich gegenwärtig grössere Lust bereitet als die Vorstellung des Nicht-Seins desselben. Und andererseits kommt, wenn die Vorstellung des Seins eines Erlebnisses nicht grössere Lust oder geringere Lust als die Vorstellung des Nicht-Seins dieses Erlebnisses erweckt, ein Streben nach diesem Erlebnis selbst nicht vor. Jedoch auch wenn sich dies so verhält, wenn auch Streben und jener bezeichnete Thatbestand immer zusammen vorkommen, so ist das noch kein Beweis dafür, dass Streben und dieser Thatbestand identisch sind.

Um zu bestimmen, ob sie identisch sind oder nicht, suchen wir zunächst auf anderem Wege das Charakteristikum der Thatbestände des Strebens überhaupt gegenüber strebungslosen Thatbeständen zu ermitteln, um dann zu prüfen, ob sich dies Merkmal schon unter den bisher festgestellten Elementen des Thatbestandes des Strebens befindet.

Was meinen wir, wenn wir, statt von einem einfachen Sein und Geschehen, von einem Streben sprechen? — Ein einfaches Sein ist es z. B., wenn ein Objekt an einem bestimmten Ort sich befindet; ein einfaches Geschehen ist es, wenn das Objekt sich successive in stetigem Übergange an den Orten a, b, c u. s. w. befindet. Wenn wir nun im ersteren Falle sagen, das Objekt „strebt" seinen Ort zu verändern, und im zweiten Falle, das Objekt strebt von Ort zu Ort, so fügen wir offenbar in der Vorstellung zu dem wahrgenommenen Sein und Geschehen etwas hinzu. Wir denken in dem Objekt ein Drängen, Sich-Bemühen oder eine Tendenz zur Ortsbewegung vorhanden. Wir meinen überall, wo wir von Streben sprechen, nicht bloss das einfache Sein und Geschehen, sondern vor allem dieses eigenartige Moment des Drängens oder der inneren Tendenz, das uns in den Objekten vorhanden zu sein scheint. Dies Moment macht eben den besonderen Sinn des Begriffes des Strebens aus.

Woher haben wir nun das Wissen von diesem eigenartigen

Element, d. h. in welchem Gebiete unserer Erfahrung können wir dieses Element unmittelbar erleben? Seit Humes Untersuchungen ist anerkannt, dass wir es nicht durch die Wahrnehmnng der Objekte und ihrer Eigenschaften kennen lernen. Wir nehmen niemals das Streben eines von uns verschiedenen Objektes oder Individuums wahr. Wir können also nur daher davon Kenntnis haben, dass es als unser eigenes Streben und zwar als unser bewusstes Streben vorkommt.

Da wir nun einmal Kenntnis von dem eigenartigen Moment des Drängens oder der Tendenz, das den eigentlichen Sinn des Begriffes „Streben" ausmacht, haben, so muss sich dieses Moment auch an dem einzig möglichen Orte, nämlich in dem Bewusstseinsthatbestande unseres Strebens vorfinden. Bezeichnen wir dieses Moment, sofern es bewusst ist, als Strebungsgefühl, ohne noch zunächst diese Bezeichnung zu rechtfertigen, dann entsteht also die Frage, welches von den bisher als Elemente des Thatbestandes des bewussten Strebens festgestellten Inhalten ist mit diesem Strebungsgefühl identisch? Soll die von einem Gefühl „relativer Lust" begleitete Vorstellung eines Erlebnisses schon den Thatbestand des Strebens erschöpfend konstituieren, und macht erst der Hinzutritt des Gefühles „relativer Lust" zu der Vorstellung eines Erlebnisses den Thatbestand zu einem Streben, so könnte nur in diesem Gefühle „relativer Lust" das Charakteristikum alles Strebens, nämlich das Strebungsgefühl, zu suchen sein. Es müsste also Strebungsgefühl und Gefühl „relativer Lust" identisch sein, und allemal wenn ein Gefühl „relativer Lust" in einem Bewusstseinsthatbestande vorhanden wäre, müsste derselbe ein Streben nach dem Gegenstande der „relativen Lust" darstellen.

Betrachten wir jedoch ein Gefühl „relativer Lust" rein für sich, so ist es nichts weiter als ein Gefühl zunehmender Lust oder abnehmender Unlust. Aber in dem Erleben jetzt einer Lust von bestimmter Grösse, dann einer etwas grösseren Lust, dann einer wieder etwas grösseren Lust u. s. f., oder jetzt einer Unlust von bestimmter Grösse, dann einer Unlust von etwas geringerer Grösse, dann einer wieder etwas geringeren Unlust u. s. f., liegt noch gar nichts von einem Drängen, einer Tendenz, kurz von einem Strebungsgefühl enthalten. Folgt z. B. im Gesichtsfeld auf eine weniger angenehme Farbe eine angenehmere, so dass sie beachtet sind und entsprechende Lustgefühle erwecken, so ist an und für sich ein

Gefühl „relativer Lust“ vorhanden, aber nicht ein Streben nach dem Anblick der zweiten Farbe. Ausserdem, wenn ein Streben in Befriedigung übergeht, wenn das Erstrebte sich successive verwirklicht und das Gefühl der Lust successive und stetig dabei wächst, so verschwindet meistens das Strebungsgefühl gleichzeitig, d. h. das Streben hört auf. Es ist also dann ein Gefühl „relativer Lust“ stetig vorhanden, während gleichzeitig das Strebungsgefühl stetig verschwindet. Beides, „Strebungsgefühl“ und Gefühl „relativer Lust“ können daher nicht identisch sein.

Ja, es müsste schliesslich, wenn beides identisch wäre, auch jedes Lust- oder Unlustgefühl schon ein Strebungsgefühl sein. Denn jedes Lustgefühl wird wohl ein Stadium der Zunahme und jedes Unlustgefühl ein Stadium der Abnahme durchmachen. Nun hat man allerdings behauptet, in jedem Lustgefühl sei auch thatsächlich ein Streben, den Gegenstand des Lustgefühles festzuhalten; in jedem Unlustgefühle ein Streben, den Gegenstand desselben zu beseitigen, enthalten. Aber hiermit kann nicht gesagt sein, dass es keine strebungslose, inaktive Freude oder Trauer gebe; dass kein ruhiges Geniessen vorkomme, und dass immer auch ein Streben nach Verweilen des Lusterregenden thatsächlich gefühlt werde. Denn das würde der Erfahrung widersprechen. Wenn freilich das, was die Lust bereitet, dem Bewusstsein zu entschwinden droht, dann kann ein solches Streben entstehen. Aber das beweist nicht, dass das Streben schon vorher da war. Sagt man, das Streben war schon da, aber in statu nascendi oder unbewusst, es trete erst im Bewusstsein hervor, wenn das Lusterregende in seinem Bestande bedroht werde, so müsste erstens die Berechtigung zur Annahme eines unbewussten Strebens nachgewiesen werden, und zweitens wäre damit ja zugegeben, dass für das Bewusstsein das Strebungsgefühl nicht vorhanden war, obgleich ein bewusstes Gefühl „relativer Lust“ existierte; dass also auch das Gefühl „relativer Lust“ nicht mit dem Strebungsgefühl identisch sein kann.

Nun könnte jedoch unter den speziellen Umständen, wie sie beim Thatbestande des Strebens vorliegen, also dann, wenn die beachtete Vorstellung des Seins eines Erlebnisses gegenüber der Vorstellung des Nicht-Seins desselben gegenwärtig „relative Lust“ erweckt, das Gefühl „relativer Lust“ doch schon ein Strebungsgefühl sein, oder unter diesen Umständen zu dem Gefühl „relativer Lust“ das Strebungsgefühl immer hinzutreten. Da aber, wie wir

sahen, das Gefühl „relativer Lust“ an und für sich noch kein Strebungsgefühl ist, so würden diese beiden Möglichkeiten auf eine und dieselbe hinauslaufen. Dass dies so ist, dass es also gleichgültig ist, ob man sagt, unter den speziellen Umständen, wie sie beim Streben vorliegen, ist das Gefühl „relativer Lust“ zugleich ein Strebungsgefühl, oder ob man sagt, es tritt dann zu dem Gefühl „relativer Lust“ ein Strebungsgefühl hinzu, dies wird sich zeigen, wenn wir jetzt endlich als notwendiges Erfordernis zunächst den Begriff des Gefühles überhaupt etwas genauer zu fixieren suchen.

Auch mit dem Begriff „Gefühl“ soll natürlich eine Gattung von bewussten Erlebnissen bezeichnet werden, die als Bewusstseinsinhalte durch bestimmte spezifische Eigentümlichkeiten charakterisiert sind. Als solche Bewusstseinsinhalte sind die Gefühle total verschieden von irgend welchen Empfindungen, auch von Tast- oder Wärme-Empfindungen, die man im gewöhnlichen Leben häufig auch als „Gefühle“ bezeichnet. Empfindungen, in dem früher definierten Sinne, konstituieren das, was man die Aussenwelt nennt; sie sind immer etwas, das dem unmittelbaren Bewusstseins-Ich als ein von ihm verschiedenes gegenübertritt. Die Gefühle dagegen konstituieren das Ich; sie bilden gleichsam die Art, wie das Ich in seinen Beziehungen zu „gegenständlichen“ Inhalten beschaffen ist; sie sind die wechselnden Zuständlichkeiten des Ich, kurz die Modifikationen des Bewusstseins-Ich. Den Gefühlen gegenüber können daher, wie wir es bisher schon gethan haben, die Empfindungen als „gegenständliche“ Bewusstseinsinhalte bezeichnet werden. Versteht man unter „Bewusstseinsinhalten“ nicht nur die „gegenständlichen“, d. h. diejenigen, die dem Ich als etwas anderes gegenüberstehen, sondern jedes Moment oder Element, das sich überhaupt im Bewusstseinsthatbestande unterscheiden lässt, so sind Gefühle natürlich auch Bewusstseinsinhalte. Aber nur vorgestellte Gefühle oder Vorstellungen von Gefühlen dürfen zu den „gegenständlichen“ Bewusstseinsinhalten gerechnet werden.

Der Unterschied zwischen Empfindung und Gefühl erweist sich als so fundamental, dass es unbegreiflich erscheint, wie man Gefühle als Eigenschaften von Empfindungen hat auffassen können. Nur ein gewaltthätiges Streben nach Vereinfachung, verbunden mit einer unbemerkten Ausdehnung des Begriffes der „Eigenschaft“, können dazu geführt haben. Als Eigenschaften von Empfindungen können Gefühle schon deshalb nicht allgemein gelten, weil nicht

alle Empfindungen Gefühle mit sich führen, und weil Gefühle vorkommen, auch wenn Empfindungen im Bewusstsein überhaupt nicht, sondern bloss Vorstellungen vorhanden sind.

Auch von Vorstellungen sind die Gefühle verschieden. Vorstellungen sind keine Modifikationen oder Beschaffenheiten des Bewusstseins-Ich, sondern gehören wie die Empfindungen zu den „gegenständlichen" Inhalten. Nur die „gegenständlichen" Inhalte können während des unmittelbaren Erlebens beachtet werden, nicht aber die Gefühle. Daher übersieht man so leicht die „nicht-gegenständlichen" Inhalte.

Was ein Gefühl ist, lässt sich nicht eigentlich definieren, sondern nur erleben. Wir können den Begriff des Gefühles nur umschreiben, indem wir sagen, unter „Gefühl" ist jede Art der positiven und negativen Anteilnahme des Ich an „gegenständlichen" Inhalten zu verstehen. Nun rechnet man zunächst zur Klasse der Gefühle alle diejenigen Inhalte, die sich als Lust oder als Unlust darstellen. Wir müssen aber auch jenes Moment des Drängens, der Tendenz, des Strebens zu den Gefühlen zählen.

Denn dies Moment lässt sich ebenfalls mit keiner Art von Empfindungen identifizieren. Es ist keine Farbe, kein Ton, kein Geruch, kein Geschmack, keine Temperatur-, Tast- oder Muskelempfindung. Alle diese Empfindungen „bringen dem Bewusstsein Data", sind etwas dem Ich Gegebenes, stehen dem Ich als etwas anderes gegenüber, kurz sie sind „gegenständliche" Inhalte. Dagegen „bringt" das Strebungsgefühl, solange es als solches da ist „dem Bewusstsein kein Datum", steht dem Ich nicht als etwas anderes gegenüber, ist kein „gegenständlicher" Inhalt. — Und analog wie zu den Empfindungen verhält sich das Strebungsgefühl auch zu den Vorstellungen. Überhaupt ist das Strebungsgefühl ebenfalls, wie die Gefühle der Lust und Unlust, eine Zuständlichkeit des Bewusstseins-Ich, eine Modifikation des Ichgefühles, eine Art der positiven oder negativen Anteilnahme des Ich an „gegenständlichen" Inhalten. Diese Art der Anteilnahme ist z. B. gegeben, wenn man den Eintritt eines wichtigen Ereignisses erwartet oder sehnsüchtig herbeiwünscht, oder wenn man zur Erreichung eines wertvollen Zieles gegen äussere oder innere Hindernisse ankämpft.

Als Gefühl nun kann das Strebungsgefühl während seines Daseins auch nicht Gegenstand der Beachtung werden. Etwas ist Gegenstand der Beachtung, wenn es Gegenstand des Beachtungs-

gefühles ist, d. h. in besonders inniger Beziehung zum Bewusstseins-Ich steht. Das Strebungsgefühl selbst ist aber nur eine Modifikation des Beachtungsgefühles. Das Beachtungsgefühl müsste sich also auf seine eigene Modifikation richten, oder die Modifikation müsste sich von ihm loslösen und als „gegenständlicher" Inhalt ihm gegenübertreten. Beides ist aber unmöglich.[1])

Wenn nun aber auch das Strebungsgefühl mit den Gefühlen der Lust und Unlust in die Klasse der Gefühle gerechnet werden muss, so unterscheidet es sich doch auch wieder von ihnen in wesentlichen Zügen. Denn das, was man Gefühle der Lust und Unlust nennt, erscheint als etwas, was das Ich bloss erfährt, oder erlebt, was dem Ich angethan wird, und insofern als etwas Inaktives oder Passives. Während im Strebungsgefühl wir uns gerade aktiv oder uns bethätigend fühlen. Eine solche gefühlte Aktivität enthält das Bewusstseinsgeschehen ja thatsächlich. Es spielt sich in uns nicht etwas ab, dem gegenüber wir bloss inaktiv Lust und Unlust erführen; wir fühlen uns nicht als bloss Leid und Freud erfahrende Zuschauer eines „von selbst" verlaufenden Geschehens, sondern als aktive und reaktive, als strebende und widerstrebende Teilnehmer an diesem Geschehen.

Schliesst man also in die Bedeutung des Wortes „Gefühl" jenes Moment des blossen Erlebens, der Inaktivität, ein, so ist allerdings das Strebungsgefühl kein Gefühl in diesem Sinne. Ist dagegen jede Modifikation des Ichgefühles, oder jede Art der inneren Anteilnahme ein Gefühl zu nennen, so ist natürlich auch das Strebungsgefühl als eine solche Modifikation des Ichgefühles, oder als solche Art der inneren Anteilnahme ein Gefühl. — Wir wollen nun den Begriff des Gefühles in diesem letzteren Sinne fassen. Dann gehören also Lust, Unlust und Strebungsgefühl zusammen.

Die enge Zusammengehörigkeit von Strebungsgefühl und den Gefühlen der Lust und Unlust zeigt sich auch in ihrem gegenseitigen Verhältnis, wenn gleichzeitig ein Gefühl der Lust, resp. der

---

[1]) Dem Bestreben, das Strebungsgefühl als unmittelbares Erlebnis zu beobachten, muss daher notwendig immer ein anderes unmittelbares, aber „gegenständliches" Erlebnis in die Hand fallen. Beim Streben pflegen nun meistens irgend welche Muskelspannungen im Körper vorhanden zu sein, die beim Aufhören des Strebens Muskel-, Sehnen- und Gelenkempfindungen bewirken können. Diese Empfindungen als Nachzügler des Strebungszustandes bieten sich dann der nach dem Strebungsgefühl umherirrenden Beachtung dar und müssen dann notgedrungen als die deutlicher gewordenen Bestandteile des Strebungsgefühles gelten.

Unlust, mit einem Strebungsgefühl im Bewusstsein vorhanden ist. Sie treten dann nicht nebeneinander als zwei selbständige Gefühle auf, sie vereinigen sich auch nicht zu einem ganz neuen Produkt, sondern sie durchdringen sich gleichsam, sie bilden ein einheitliches Gefühl, an dem sich aber die zwei Seiten oder Momente unterscheiden lassen; kurz, sie bilden zwei gleichzeitige Modifikationen eines und desselben Ichgefühles. Es ist ein Gefühl vorhanden, das sowohl Lust-, resp. Unlustgefühl als auch Strebungsgefühl ist, ohne dass doch diese beiden Momente eines und dasselbe wären. Fasst man nun freilich jede dieser Modifikationen für sich als ein Gefühl auf, so sind allerdings zwei Gefühle gleichzeitig vorhanden. Wenn man dagegen erklärt, es sei in jedem Moment des Bewusstseins nur ein Gefühl möglich, so soll damit nur gesagt sein, dass immer nur ein Ichgefühl oder ein Bewusstseins-Ich vorhanden ist, und alle anderen sogen. gleichzeitigen Gefühle in Wahrheit gleichzeitige Modifikationen dieses einen Ichgefühles sind; nicht aber, dass das jeweils vorhandene Ichgefühl nicht gleichzeitig diese verschiedenen Modifikationen haben könnte.

Kehren wir nun zurück zu der anfangs gestellten Frage, so sehen wir jetzt, dass es in der That ganz gleichgültig ist, ob man sagt, es ist ein Lustgefühl vorhanden, das gleichzeitig den Charakter des Strebungsgefühles hat, oder ob man sagt, es tritt zu dem Lustgefühl noch ein Strebungsgefühl hinzu. Das gilt dann natürlich auch, falls das Lustgefühl ein Gefühl „relativer Lust“ ist. Ist also im Thatbestande des Strebens das Gefühl „relativer Lust“ immer gleichzeitig ein Gefühl des Strebens, so heisst das, da das Gefühl der „relativen Lust“ an sich nicht mit dem Strebungsgefühl identisch sein kann, es hat dies Gefühl der „relativen Lust“ zugleich eine besondere Modifikation, oder, es tritt zu ihm das Strebungsgefühl als eine besondere Modifikation des Ichgefühles hinzu. Da jedoch diese neu hinzutretende Modifikation, nämlich das Strebungsgefühl, das wesentliche Charakteristikum für den Thatbestand des Strebens ist, so erscheint es passender, zu sagen, es ist ein mit „relativer Lust“ gefärbtes Strebungsgefühl vorhanden.

Durch den Hinzutritt dieses eigenartigen, nicht weiter zurückführbaren, und insofern letzten Bewusstseinselementes wird also erst der Bewusstseinsthatbestand zu einem solchen des Strebens. Das Dasein des Strebungsgefühles unterscheidet das Bewusstsein des Strebens von strebungslosen Bewusstseinszuständen.

Das Strebungsgefühl ist also auch die unmittelbare Erfahrung, die dem Begriff des Strebens überhaupt seinen spezifischen Sinn giebt. Wir erleben das Strebungsgefühl unter bestimmten Umständen. Finden wir nun analoge Umstände in den Dingen und Vorgängen der sogen. Aussenwelt vor, so denken wir uns unwillkürlich auch in den Dingen und Vorgängen ein Strebungsgefühl vorhanden und sprechen statt von einem einfachen Sein und Geschehen, von einem Streben in den Dingen und Vorgängen. Wir verlebendigen in dieser Weise so sehr alles Sein und Geschehen überhaupt, dass wir sogar den Empfindungen und Vorstellungen für sich ein Streben beilegen, also Strebungsgefühle zu Bewusstseinserlebnissen hinzudenken, in welchen das erlebende Ich gar kein Streben fühlt. Man muss sich natürlich in der Psychologie hüten, dieses vom Standpunkt des aussenstehenden Betrachters hinzugedachte Strebungsgefühl mit dem vom Ich des betrachteten Bewusstseins wirklich erlebten Strebungsgefühl zu verwechseln. Das scheint, wie die Erfahrung zeigt, nicht so leicht zu sein.

Doch wir müssen nun den bisher aufgefundenen Thatbestand des bewussten Strebens noch mehr präzisieren. Strebungsgefühle, wie auch Gefühle der Lust und Unlust pflegen nämlich nicht nur neben „gegenständlichen" Bewusstseinsinhalten einfach da zu sein, sondern sich auf bestimmte unter diesen Inhalten zu beziehen; d. h. sie pflegen ihren „Gegenstand" zu haben. Ausser demjenigen, das Gegenstand des Strebens oder der Lust resp. der Unlust ist, sind aber, wie wir sahen, immer noch gleichzeitig andere „gegenständliche" Bewusstseinsinhalte vorhanden, die als mehr oder weniger irrelevante Begleiter erscheinen. Wir sahen auch schon, dass die vorgestellten Gegenstände des Strebens gegenüber den übrigen Inhalten besonders herausgehoben oder beachtet sind, d. h. in besonders inniger Beziehung zum Bewusstseins-Ich oder dem Ichgefühl stehen. Andererseits hat sich nun herausgestellt, dass Strebungsgefühle und Gefühle der Lust und Unlust nur Modifikationen des Ichs sind. Es wird also derjenige „gegenständliche" Bewusstseinsinhalt, der gerade im Blickpunkt der Beachtung, also in jener exklusiven Beziehung zum Bewusstseins-Ich steht, hiermit schon zu den gleichzeitig vorhandenen Modifikationen des Bewusstseins-Ich, also wenn das Ich Strebungscharakter hat, auch zu dem vorhandenen Strebungsgefühl in Beziehung stehen. Das Strebungsgefühl ist auf ein vorgestelltes Erlebnis bezogen, d. h. also dasselbe wie: das Be-

wusstseins-Ich hat Strebungscharakter und ist zugleich auf das Vorgestellte bezogen; oder, anders ausgedrückt, das Bewusstseins-Ich steht in strebungsgefärbter Beachtungsbeziehung zu dem „gemeinten" Erlebnis.

Demgemäss sind also auch die Beziehungen von Gefühlen, speziell hier den Strebungsgefühlen, zu den „gegenständlichen" Inhalten ganz anderer Art als Beziehungen zwischen „gegenständlichen" Inhalten unter sich. Während diese letzteren Beziehungen entstehen, indem das Ich des Bewusstseins zuerst zu dem einen Inhalt und dann diesen festhaltend zu dem anderen Inhalt in Beachtungsbeziehung tritt, ist bei der Beziehung des Gefühles auf einen Inhalt das Bewusstseins-Ich nur auf diesen Inhalt beachtend bezogen, während es auf das Gefühl gar nicht in dieser Weise sich zu beziehen braucht und kann, da Ich und Gefühl ohne weiteres eins sind. Das Gefühl müsste sich auch hier gleichsam erst vom Bewusstseins-Ich loslösen und ihm gegenübertreten, wenn eine bewusste Beziehung in gleichem Sinne wie zwischen „gegenständlichen" Inhalten stattfinden sollte. Eine solche Loslösung ist aber unmöglich. Nur zwischen Vorstellungen von Gefühlen und anderen „gegenständlichen" Inhalten ist eine derartige bewusste Beziehung möglich. Wie schon früher bemerkt, setzen eben alle Beziehungen zwischen „gegenständlichen" Inhalten, wenn sie für das Bewusstsein existieren sollen, jene andersgeartete Beachtungsbeziehung des Bewusstseins-Ich zu den „gegenständlichen" Inhalten voraus. Bei ersteren sind beide Beziehungspunkte beachtet, bei letzterer nur der eine. Die ersteren sind Beziehungen zwischen Inhalten, die im Blickpunkt der Beachtung stehen, die letztere ist die Beziehung zwischen Inhalt und Blickpunkt selbst. —

Wie beschaffen das ist, was man die Vorstellung des Erstrebten oder die Zielvorstellung nennt, in welchem Verhältnis sie zu Lust und Unlust steht, wodurch der Bewusstseinsthatbestand den Charakter des Strebens bekommt, wie die Beziehung des Strebungsgefühles zu dem Gegenstand des Strebens geartet ist, ist im vorstehenden festgestellt worden. Nun scheinen sich aber zwei verschiedene Arten des Strebens gegenüber zu stehen, die man häufig in einen ähnlichen Gegensatz zu einander gesetzt hat, wie die Gefühle der Lust zu den Gefühlen der Unlust. Wie Lust zur Unlust, so scheint sich auch Streben zum Widerstreben, Begehren zum Verabscheuen, Wünschen zum Fürchten, Wollen zum Nicht-Wollen zu verhalten.

Da nun Lust und Unlust sich als verschiedenartige Gefühle darstellen, die zwar beide Gefühle sind, aber doch in ihrem eigenartigen Charakter einen direkten Gegensatz bilden, so entsteht die Frage, ob vielleicht auch Streben und Widerstreben sich durch das Vorhandensein analoger entgegengesetzter Gefühle, etwa eines Gefühles des Strebens und eines Gefühles des Widerstrebens, unterscheiden. Ob wir also, wenn wir alle diejenigen Bewusstseinsthatbestände, die sich als Zustände des Widerstrebens bezeichnen lassen, auch zu den Thatbeständen des Strebens überhaupt rechnen, nicht noch ausser dem bisher festgestellten Strebungsgefühl ein davon verschiedenes Gefühl des Widerstrebens aufsuchen müssen. Wir müssen also noch das Verhältnis von Streben und Widerstreben betrachten.

6. Streben und Widerstreben.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass Bewusstseinszustände des Widerstrebens thatsächlich vorkommen und dass sie besonders geartete Thatbestände sind, die sich von Bewusstseinszuständen, in denen überhaupt kein Streben vorhanden ist, wohl unterscheiden. Wo ein *Widerstreben* sich findet, da ist nicht einfach *kein Streben* vorhanden. Vielmehr ist in gewissem Sinne jedes Widerstreben, Verabscheuen, Fürchten und Nicht-Wollen als Bewusstseinsthatbestand ein wirkliches Streben, nur eben kein Streben *nach* etwas, sondern ein Streben *wider* oder *gegen* etwas. Man kann daher den Begriff des Strebens auch so weit fassen, dass er sowohl das Streben nach etwas, als auch das Streben wider oder gegen etwas in sich schliesst. Die in diesem allgemeinen Begriffe des Strebens enthaltenen beiden Arten kann man dann der kurzen Unterscheidung halber auch als *positives* und *negatives* Streben bezeichnen.

Die Thatbestände des Widerstrebens sind aber darum wirkliches Streben, weil sie das Charakteristikum alles Strebens, nämlich jenes Moment des Drängens, Sich-Bemühens, der Tendenz, das wir als Strebungsgefühl erkannten, in sich enthalten. Wenn aber sowohl das positive wie das negative Streben oder Widerstreben in sich das Strebungsgefühl enthält, so fragt es sich natürlich, ob sich denn positives Streben und Widerstreben überhaupt nicht unterscheiden, und wodurch sie sich eventuell unterscheiden.

Man hat nun gemeint, Streben und Widerstreben seien als Bewusstseinsthatbestände nicht verschiedene Verhaltungsweisen des Ich zu vorgestellten Erlebnissen, sondern der Unterschied liege bloss in demjenigen, worauf das Bewusstseins-Ich bezogen sei, kurz, er liege in der Verschiedenheit der jedesmaligen Ziele. Man sagte, sowohl das positive, wie das negative Streben sei Streben derselben Art und derselben Beschaffenheit, nur sei das erstere auf ein positiv bestimmtes Ziel, das letztere dagegen auf ein bloss negativ bestimmtes Ziel gerichtet. Aber diese Meinung widerspricht den Thatsachen, und die Überlegung, auf die sie sich zu stützen pflegt, hält sich nicht an die Bewusstseinsthatbestände als solche. Diese Überlegung lautet ungefähr folgendermassen: Wenn ein vorgestelltes Erlebnis Gegenstand des Widerstrebens ist, so ist doch dieses Widerstreben nichts anderes als ein Streben nach einem solchen Zustand, in welchem jenes Erlebnis nicht vorkommt; also ist auch das Widerstreben in Wahrheit ein positives Streben nach einem bestimmten Ziel, nur dass hier das Ziel negativ, d. h. als ein solches bestimmt ist, das ein bestimmtes Element nicht enthält. Es verhält sich hier wie bei einer Bewegung im Raume; eine Bewegung von einem Orte A hinweg ist zugleich eine Bewegung zu anderen Orten hin, an welchen A sich eben nicht befindet.

Das Richtige an dieser Meinung ist zunächst, dass wir allerdings, wenn wir gegen etwas widerstreben, nicht immer zugleich nach etwas positiv bestimmten anderen streben; dass also, falls positives Streben und Widerstreben einander gleich sind, das Widerstreben gegen etwas positiv Bestimmtes nicht ein positives Streben nach etwas anderem positiv Bestimmten, sondern nach etwas anderen bloss negativ Bestimmten sein muss. Wenn ich Widerstreben gegen den vorgestellten Geschmack eines Medikamentes, das ich einnehmen soll, fühle, so erstrebe ich nicht damit notwendig zugleich einen bestimmten anderen Geschmack. Aber es ist nicht richtig, dass jedes Widerstreben ein positives Streben nach einem negativ bestimmten Ziele sei. Es giebt vielmehr sowohl positives Streben als auch Widerstreben, das auf etwas positiv Bestimmtes sich bezieht; und es giebt sowohl positives Streben als auch Widerstreben, das auf etwas negativ Bestimmtes sich bezieht. D. h. sowohl ein Zustand, in dem ein bestimmtes Element als vorhanden vorgestellt ist, als auch ein Zustand, in dem ein bestimmtes Element als nicht vorhanden vorgestellt ist,

kann Gegenstand des positiven Strebens wie auch des Widerstrebens sein. Sowohl Hoffnung als auch Furcht, dass etwas geschehe, oder dass etwas nicht geschehe, kommt vor. Man kann also nicht allgemein positives Streben und Widerstreben durch die positive und die negative Bestimmung des Gegenstandes des Strebens unterscheiden.

Mag nun ausserdem auch die Bewegung von einem Orte A hinweg zugleich im Resultate dieselbe sein, wie die Bewegung zu einem als ausserhalb A liegend charakterisierten Punkte hin, so ist doch das, was wir mit den Worten „hinweg" und „hin" bezeichnen, nicht dasselbe. Oder, anders ausgedrückt, der Begriff der Bewegung schliesst gewöhnlich zweierlei in sich; erstens eine räumliche Ortsveränderung, und zweitens eine von einem zum anderen Orte gerichtete Tendenz. Die Tendenz erscheint zunächst als Ursache der Ortsveränderung. Nun stellt der aussenstehende Betrachter Beziehungen zwischen der Tendenz und dem Ausgangs- und dem Zielpunkte her; die Tendenz hat zur Wirkung eine Verringerung der Entfernung des Sich-Bewegenden vom Zielpunkt und zugleich eine Vergrösserung der Entfernung desselben vom Ausgangspunkte. Diese Wirkung würde sich einstellen sowohl, wenn die Tendenz ein Wegtendieren vom Ausgangspunkte, als auch wenn sie ein Hintendieren zum Zielpunkte wäre. Die Gleichheit der Wirkungen beweist aber keine Gleichheit der Ursachen. Versetzen wir uns in die Tendenz selbst, so fühlen wir uns anders, wenn wir von dem Ausgangspunkte wegstreben, als wenn wir zu dem Zielpunkte hintendieren; und unser Blick ist im ersteren Falle auf den Ausgangs-, im letzteren Falle auf den Zielpunkt gerichtet. Ebenso mag nun das Widerstreben gegen ein vorgestelltes Erlebnis dasselbe Resultat haben, wie das Streben nach einem Zustand, in dem dies Erlebnis nicht vorhanden ist, als Bewusstseinsthatbestände sind dennoch Streben und Widerstreben von einander verschieden. Wir fühlen uns in beiden verschieden. Und wenn das vorgestellte Erlebnis für das Bewusstsein Gegenstand des Widerstrebens ist, so steht dies „Vorgestellte" im Blickpunkt der Beachtung, „unser Blick ist ihm zugewendet". Ist dagegen ein Zustand ohne jenes Erlebnis für das Bewusstsein Gegenstand des positiven Strebens, so muss eben dieser Zustand, wenn auch noch so abstrakt und unbestimmt vorgestellt, im Blickpunkt der Beachtung stehen, „unser Blick muss ihm zugewendet sein". Zwar

kann auf jenes Widerstreben dieses Streben als Bewusstseinsthatbestand unmittelbar folgen, oder auch jenes Widerstreben auf dieses Streben folgen; und es geschieht dies, wenn bloss die „Blickrichtung“ sich ändert. Aber mit dieser Änderung der Blickrichtung tritt dann zugleich eine Gefühlsänderung ein. Man kann dann sagen, jedes Widerstreben „hat“ ein Streben, und jedes Streben hat ein Widerstreben „zur Kehrseite“. Nur darf hiermit keine Identität der Bewusstseinsthatbestände des Strebens und des Widerstrebens überhaupt gemeint sein.

Um nun den Unterschied zwischen den Bewusstseinsthatbeständen des Strebens und des Widerstrebens genauer zu bestimmen, suchen wir zunächst festzustellen, ob die „gegenständliche Seite“ des Widerstrebens sich prinzipiell von der des positiven Strebens unterscheidet oder nicht.

Es steht fest, dass dasjenige, was für den Erlebenden Gegenstand seines Widerstrebens ist, nicht bloss überhaupt im Bewusstsein vorhanden, sondern hervorgehoben, heraustretend, besonders beachtet ist, kurz, im Blickpunkt der Beachtung steht. Ausserdem ist auch im Widerstreben etwas Nichtgegenwärtiges als Gegenstand des Widerstrebens „gemeint“. Daran könnte man zweifeln. Es scheint als Gegenstand des Widerstrebens sowohl etwas Gegenwärtiges als auch etwas Nichtgegenwärtiges vorkommen zu können. Gegenwärtige unangenehme Empfindungen, z. B. wieder Geschmacksempfindungen scheinen Gegenstand des Widerstrebens, des Abscheus, werden zu können. Doch auch hier ist das Gegenwärtige als solches nur Gegenstand der Unlust, wenn auch heftigster Unlust. Und dabei kann es unter Umständen bleiben, es braucht nicht notwendig ein Widerstreben daraus hervorzugehen. In Zuständen der Resignation, der „Ergebung in das Schicksal“, ist solche inaktive Unlust ohne das geringste Widerstreben, kurz ohne Reaktion vorhanden. Es tritt eine Änderung im Bewusstseinszustand ein, wenn dieses inaktive Ertragen übergeht in ein Sich-Wehren oder Sich-Auflehnen. Und dann ist nicht das Gegenwärtige als solches Gegenstand des Widerstrebens, sondern das Dableiben oder Verweilen des unlustvollen Erlebnisses. Also in Wirklichkeit ist es auch etwas Nichtgegenwärtiges, wenn auch in allernächster Zukunft vorhanden Gedachtes, gegen das das Widerstreben gerichtet ist. Ebenso kann etwas Vergangenes Gegenstand des Widerstrebens sein; alles, was man Reue, Gewissensbiss, Ärger etc. nennt, gehör

dahin. Und nicht die gegenwärtige Vorstellung des Vergangenen, sondern das gegenwärtig als vergangen vorgestellte Erlebnis, also in diesem Sinne Nichtgegenwärtige, ist der Beziehungspunkt des Widerstrebens.

Insofern stimmt also die gegenständliche Seite des Thatbestandes des Widerstrebens mit der des Strebens, wie sie in I, 1—3 dargelegt wurde, überein. Der Unterschied von Streben und Widerstreben kann demnach nur auf der Gefühlsseite der Bewusstseinsthatbestände liegen, und zwar nicht in vorgestellten Gefühlen, denn diese gehören zur „gegenständlichen" Seite, sondern in wirklich vorhandenen Gefühlen.

Die einfachste Annahme wäre nun die, dass der Bewusstseinsthatbestand des positiven Strebens durch das Vorhandensein eines Gefühles des positiven Strebens, und der des Widerstrebens durch das Vorhandensein eines Gefühles des Widerstrebens charakterisiert sei. Dann würde aber die Frage entstehen, ob sich diese beiden Gefühle als letzte unvergleichbare Elemente gegenüberstehen, oder ob sie nicht doch wieder gemeinsame und verschiedene Elemente enthalten, ob man also ihnen gegenüber auf weitere Analyse verzichten muss oder nicht. Wir sahen nun schon, dass das Widerstreben, wie auch das positive Streben, das Moment des Drängens, Sich-Bemühens, der Tendenz enthält, durch welches sich alles Streben von strebungslosen Thatbeständen unterscheidet. Dies Moment stellte sich als ein Gefühl, nämlich als Strebungsgefühl heraus. Jedenfalls haben also Streben und Widerstreben das Strebungsgefühl als gemeinsames Element. Also werden auch das „Gefühl des positiven Strebens" und das „Gefühl des Widerstrebens" das Strebungsgefühl überhaupt als gemeinsames Element enthalten; d. h. sie werden Modifikationen des allgemeinen Strebungsgefühles sein. Wir dürfen daher die Frage aufwerfen, wodurch sich diese beiden Modifikationen des allgemeinen Strebungsgefühles von einander unterscheiden.

Als Anhaltspunkt kann uns die Thatsache dienen, dass man immer gern positives Streben und Widerstreben mit Lust und Unlust in Parallele gesetzt hat. Wie im positiven Streben Bewusstseins-Ich und Gegenstand des Strebens gleichsam zu einander hinneigen, oder das Ich sich mit dem vorgestellten Ziel gleichsam eins fühlt, während im Widerstreben das Ich sich mit dem Gegenstand des Widerstrebens uneins oder entzweit fühlt, so fühlt sich auch

das Ich in Lust mit dem Gegenstande der Lust eins, in Unlust dagegen mit dem Gegenstande derselben uneins oder entzweit. Und es scheint eben ein wesentlicher Charakterzug des Lustgefühles dieses Sich-Eins-Fühlen und des Unlustgefühles dieses Sich-Entzweit-Fühlen mit seinem Gegenstande zu sein. Es wäre also zu vermuten, dass durch Hinzutritt eines Lustgefühles das allgemeine Strebungsgefühl zu einem Gefühl des positiven Strebens, und durch Hinzutritt eines Unlustgefühles zu einem Gefühl des Widerstrebens würde.

Es zeigte sich jedoch früher, dass das positive Streben nicht allgemein durch ein mit „absoluter“ Lust, sondern nur durch ein mit „relativer Lust“ gefärbtes Strebungsgefühl charakterisiert ist. Dem entsprechend könnte dann also das Widerstreben durch ein mit „relativer Unlust“ gefärbtes Strebungsgefühl charakterisiert sein, sodass demgemäss das „Gefühl des positiven Strebens“ nichts weiter als ein mit „relativer Lust“, das „Gefühl des Widerstrebens“ nichts weiter als ein mit „relativer Unlust“ gefärbtes Strebungsgefühl wäre.

Nun kann sich, wie schon bemerkt, ein Streben in ein entsprechendes Widerstreben durch „Änderung der Blickrichtung“ umwandeln. Um daher zu erkennen, ob jene Möglichkeit der Beschaffenheit der Gefühle des Strebens und des Widerstrebens zutrifft, untersuchen wir, welche Gefühlsänderung mit der Verwandlung des Strebens in das entsprechende Widerstreben stattfindet.

Im Thatbestande des Strebens nach einem vorgestellten Erlebnis nahm mit der Annäherung an die Anticipation des Erlebnisses die Lustfärbung des Strebungsgefühles zu (resp. die Unlustfärbung ab). Dabei ist die Annäherung an die Anticipation des Erlebnisses ein Übergang von der Vorstellung des Nicht-Seins zur Vorstellung des Seins des Erlebnisses. Die Vorstellung unseres gewesenen, oder sein-werdenden Erlebens zu einem bestimmten Zeitpunkte enthält nicht das erstrebte Erlebnis. Wir setzen das vorgestellte Erlebnis trotzdem in diese vorgestellte Vergangenheit oder Zukunft hinein; d. h. wir sehen ab von dem widersprechenden vorgestellten vergangenen oder zukünftigen Zusammenhang und wenden uns dem als vergangen oder zukünftig vorgestellten Erlebnis zu. Mit der Annäherung an die Anticipation des Erlebnisses ist also ausser der Zunahme der Ausschliesslichkeit der Beachtung des Gemeinten ein Innigerwerden der Beachtungsbeziehung zu dem vorgestellten Erlebnis gegeben. Das gesamte Gefühlserlebnis besteht

also in einer Zunahme der Ausschliesslichkeit und der Innigkeit der strebungsgefärbten Beachtungsbeziehung mit gleichzeitiger Zunahme der Lustfärbung derselben (resp. Abnahme der Unlustfärbung). Tritt nun eine Entfernung von der Anticipation des Erlebnisses ein, nimmt also auch die Innigkeit der Beachtung des vorgestellten Erlebnisses ab, so nimmt zugleich die Lustfärbung des Strebungsgefühles ab (resp. die Unlustfärbung zu). Damit geht indessen der Thatbestand des Strebens noch nicht in ein Widerstreben über. Er wird aber sofort zu einem Widerstreben, wenn jener widersprechende vorgestellte Zusammenhang des Gewesenen oder Sein-Werdenden in den Blickpunkt der Beachtung rückt; und zwar wird er zu einem Widerstreben gegen das Nicht-gewesen-sein oder das Nicht-seinwerden, kurz gegen das Nicht-Sein des Erlebnisses. Das Beachtungsrelief der „gegenständlichen“ Seite ändert sich also in der Weise, dass an die Stelle des vorgestellten Seins des Erlebnisses das vorgestellte Nicht-Sein desselben in den Blickpunkt der Beachtung tritt. War nun aber das vorgestellte Sein des Erlebnisses gegenüber dem vorgestellten Nicht-Sein desselben Gegenstand „relativer Lust“, so ist natürlich das vorgestellte Nicht-Sein gegenüber dem ersteren Gegenstand „relativer Unlust“, denn es ist ja, der Voraussetzung nach, Gegenstand geringerer Lust (resp. grösserer Unlust) als das vorgestellte Sein des Erlebnisses. Es muss also, wenn die Vorstellung des Nicht-Seins des Erlebnisses in den Blickpunkt der Beachtung tritt, die vorhandene Lustfärbung des Strebungsgefühles abnehmen (resp. die vorhandene Unlustfärbung sich steigern); d. h. die Annäherung an die Anticipation des Nicht-Seins des Erlebnisses ist mit einem Gefühl „relativer Unlust“ verbunden. Die Annäherung an die Anticipation ist zugleich ein Innigerwerden der Beachtung des Anticipierten. Es findet also hier mit dem Innigerwerden der Beachtungsbeziehung eine Abnahme der Lust (resp. Zunahme der Unlust) statt. Abnahme der Lust (resp. Zunahme der Unlust) findet auch im Zustande des positiven Strebens statt, aber dann ist sie verbunden mit einer Entfernung von der Anticipation des erstrebten Erlebnisses, also mit einer Minderung der Innigkeit der Beachtungsbeziehung zu dem vorgestellten Erlebnis. Während also beim positiven Streben die Zunahme der Beachtung des vorgestellten Gegenstandes des Strebens mit einer Zunahme der Lustfärbung (resp. Abnahme der Unlustfärbung), und die Abnahme der Beachtung des vorgestellten Gegenstandes mit einer Abnahme

der Lustfärbung verbunden ist; tritt im Widerstreben mit der Zunahme der Beachtung des vorgestellten Gegenstandes des Widerstrebens eine Abnahme der Lustfärbung (resp. Zunahme der Unlustfärbung), und mit der Abnahme der Beachtung eine Zunahme der Lustfärbung (resp. Abnahme der Unlustfärbung) ein. Nun ist aber während des Strebens und während des Überganges des Strebens in ein Widerstreben fortwährend ein Strebungsgefühl vorhanden, und wir sahen schon, dass das Gefühl der Lust oder Unlust, welches gleichzeitig mit einem Strebungsgefühl vorhanden ist, mit diesem Strebungsgefühl ein einheitliches Gefühl bildet, an dem sich die zwei Momente der Lust (resp. Unlust) und des Strebungsgefühles unterscheiden lassen. So sind denn auch das Gefühl „relativer Unlust“ und das gleichzeitig vorhandene Strebungsgefühl zwei gleichzeitige Modifikationen eines und desselben Ichgefühles. Es geht also beim Übergang des Strebens in ein Widerstreben das mit „relativer Lust“ gefärbte Strebungsgefühl in ein mit „relativer Unlust“ gefärbtes Strebungsgefühl über. Während im Thatbestand des positiven Strebens mit wachsender Beachtung des Gegenstandes des Strebens das Strebungsgefühl mit „relativer Lust“ gefärbt ist, ist im Thatbestande des Widerstrebens mit wachsender Beachtung des Gegenstandes des Widerstrebens das Strebungsgefühl mit „relativer Unlust“ gefärbt.

Wenn wir nun bedenken, dass allemal, wenn die Annäherung an die Anticipation eines Erlebnisses mit einem „relativ lustgefärbten“ Strebungsgefühl verbunden ist, ein positives Streben nach diesem Erlebnis vorhanden ist; und allemal, wenn die Annäherung an die Anticipation eines vorgestellten Erlebnisses mit einem „relativ unlustgefärbten“ Strebungsgefühl verbunden ist, ein Widerstreben gegen dieses Erlebnis vorliegt, so dürfen wir annehmen, dass das Gefühl des positiven Strebens, welches das positive Streben charakterisiert, nichts anderes als ein mit zunehmender Beachtung eines „Nicht-Gegenwärtigen“ sich mit relativer Lust färbendes Strebungsgefühl, und das Gefühl des Widerstrebens, welches das Widerstreben charakterisiert, nichts anderes als ein mit zunehmender Beachtung eines „Nicht-Gegenwärtigen“ sich mit „relativer Unlust“ färbendes Strebungsgefühl ist.

Mehrere Bedenken können indessen noch dagegen erhoben werden. Dass es unlustgefärbtes positives Streben giebt, widerspricht der Annahme nicht. Vielmehr war es ja gerade diese That-

sache, die zur Einführung des Begriffes der „relativen Lust“ drängte. Ein „relatives Lustgefühl“ kann ja ein mit zunehmender Beachtung des vorgestellten Erlebnisses sich minderndes Unlustgefühl sein.

Was wir bisher als die gegenständlichen Stützpunkte des Gefühles „relativer Lust“ anführten, war die Anticipation des Erlebnisses und die Anticipation des kontradiktorischen Gegensatzes. Nun scheint es aber Fälle zu geben, in denen das vorgestellte Sein eines Erlebnisses gegenüber seinem vorgestellten Nicht-Sein durchaus nicht „relative Lust“, sondern „relative Unlust“ bereitet, und dennoch dies Erlebnis Gegenstand eines positiven Strebens ist. Es scheint also sowohl „relativ lustgefärbtes“ als auch „relativ unlustgefärbtes“ positives Streben zu geben, und demgemäss Streben und Widerstreben sich doch noch durch andere Momente unterscheiden zu müssen.

Ein solcher Fall ist z. B. gegeben, wenn jemand von zwei Übeln A und B das kleinere B erstrebt. Ein vorgestelltes Erlebnis ist für ihn ein Übel, wenn die Vorstellung des Seins dieses Erlebnisses unlustvoller ist als die Vorstellung des Nicht-Seins desselben. Ist daher das Übel B Gegenstand eines positiven Strebens, so ist zwar ein „Gefühl des positiven Strebens“ vorhanden, aber das vorgestellte Erlebnis ist Gegenstand „relativer Unlust“. Es scheint also hier ein, mit zunehmender Beachtung des vorgestellten erstrebten Erlebnisses sich mit „relativer Unlust“ färbendes Gefühl des positiven Strebens vorhanden zu sein. — Fragen wir jedoch zunächst, was denn in einem solchen Falle Gegenstand des positiven Strebens ist, so ist klar, dass das kleinere Übel B in Wahrheit nicht an und für sich Gegenstand des positiven Strebens, sondern vielmehr an und für sich Gegenstand des Widerstrebens ist. Niemand wird ohne weiteres von zwei möglichen Übeln das kleinere erstreben, sondern sowohl gegen das eine wie gegen das andere widerstreben. Er wird das für ihn kleinere Übel nur dann erstreben, wenn er sich zur Wahl zwischen beiden gezwungen sieht. Und er sieht sich zu dieser Wahl genötigt, wenn für ihn zwischen beiden möglichen Erlebnissen eine notwendige oder sehr wahrscheinliche Abhängigkeitsbeziehung besteht, d. h. wenn für sein Bewusstsein die Verwirklichung des einen Übels mit der Nichtverwirklichung des anderen, und die Nichtverwirklichung des ersteren mit der Verwirklichung des zweiten Übels notwendig oder sehr wahrscheinlich verbunden ist. Die Wahl des kleineren Übels ist

dann für ihn die einzige Bedingung zur Verhinderung des grösseren Übels. Er erstrebt also das kleinere Übel B nur als Mittel zur Verhinderung des grösseren Übels A. Es steht daher nicht bloss das Sein und das Nicht-Sein des kleineren Übels B einander gegenüber, sondern das Sein des B mit dem Nicht-Sein von A steht dem Nicht-Sein von B mit dem Sein des A gegenüber. Und die Vorstellung des ersteren, d. h. die Vorstellung, mit dem Eintritt des kleineren Übels B das grössere A vermieden zu haben, ist unter den gegebenen Verhältnissen thatsächlich Gegenstand „relativer Lust" gegenüber der Vorstellung des zweiten Gliedes, d. h. gegenüber der Vorstellung, mit der Nichtverwirklichung des kleineren Übels B sich das grössere A zuzuziehen. Die Vorstellung des ersten erweckt geringere Unlust als die Vorstellung des zweiten. Thut sie das nicht, so liegt auch kein positives Streben nach dem kleineren Übel vor. Gegenstand des positiven Strebens ist also hier nicht das kleinere Übel an und für sich, sondern dieses als Mittel oder Bedingung der Nichtverwirklichung des grösseren Übels vorgestellt.

Es ist dies also nur ein spezieller Fall der allgemeinen Thatsache, dass etwas an und für sich „relativ Unlustvolles" erstrebt wird, wenn es als Bedingung oder Mittel zur Vermeidung eines in höherem Grade „relativ Unlustvollen" oder zur Erreichung eines in höherem Grade „relativ Lustvollen" vorgestellt ist. Dabei ist natürlich vorausgesetzt, dass das Unlustvolle nicht nur überhaupt thatsächlich Unlust bereiten *kann*, sondern auch jetzt als Vorgestelltes für den Strebenden „relativ unlustvoll" *ist*.

Weiterhin ist hier immer das auf S. 60 Gesagte zu berücksichtigen. Es kann entweder das vorgestellte Geschehen selbst, oder die eigene Bethätigung in der Herbeiführung des Geschehens, oder die Erhöhung des Werthes der eigenen Person durch die That Gegenstand des positiven Strebens sein. Wenn z. B., wie es manchmal vorkommt, Menschen körperliche Schmerzen oder betrübende Erlebnisse an und für sich aufzusuchen scheinen, so sind in Wirklichkeit nicht diese auch für sie unlustvollen Erlebnisse der Gegenstand ihres positiven Strebens, sondern sie erstreben eine Erhöhung des Werthes ihrer eigenen Person, die sie in ihren Augen dadurch erreichen, dass sie dem körperlichen Schmerz standzuhalten vermögen, oder ihre Fähigkeit zu tiefer Betrübnis an den Tag legen. Und die Vorstellung des Besitzes solcher Fähigkeiten ist dann auch

für sie Gegenstand „relativer Lust"; d. h. die Vorstellung, durch Verwirklichung jener auch für sie unlustvollen Erlebnisse sich den Besitz solcher Fähigkeiten vorzudemonstrieren, bereitet ihnen grössere Lust oder geringere Unlust als die Vorstellung des Unterlassens dieses Thuns. — Ja, es kann selbst sein, dass Jemand auf den Besitz bestimmter Fähigkeiten selbst keinen grossen Wert legt, aber dennoch die, solche Fähigkeiten öffentlich bezeugenden, ihm unlustvollen Erlebnisse erstrebt, weil die Vorstellung, den Wert seiner Person in den Augen anderer Personen, die hohen Wert auf jene Fähigkeiten legen, durch Herbeiführung dieser Erlebnisse zu steigern, für ihn Gegenstand relativer Lust" ist.

Ausserdem ist hier immer zu beachten, dass mit Lust und Unlust nicht bloss „Lustigkeit" und „Unlustigkeit" oder bloss sogen. „sinnliche" Lust und Unlust, sondern jede Art der Gefühle der Befriedigung und der Unbefriedigung verstanden ist. Solcher Arten giebt es aber ernstere und heiterere, tiefere und oberflächlichere, reichere und ärmere, ruhigere und unruhigere etc.

Berücksichtigt man alles dies, so wird sich wohl kein bewusstes Streben oder Widerstreben finden, bei dem nicht die Annäherung an die Anticipation des Gegenstandes des Strebens oder des Widerstrebens das Strebungsgefühl einerseits mit „relativer Lust", andererseits mit „relativer Unlust" färbt.

Freilich ist nun durch das bisher Dargelegte die Annahme nicht unmöglich gemacht, dass es dennoch ein spezifisches Gefühl des positiven Strebens und ein spezifisches Gefühl des Widerstrebens gebe, die wohl beide Strebungsgefühle seien, aber sich durch eigenartige nicht weiter zurückführbare Charakterzüge unterschieden und die durch ihr Vorhandensein dem Bewusstseinsthatbestand einmal den Charakter des positiven Strebens, ein andermal den Charakter des Widerstrebens gäben. Denn mit der „relativen Lust" oder der „relativen Unlust" könnte das Strebungsgefühl jedesmal gleichzeitig den entsprechenden eigenartigen Charakterzug bekommen, der es dann eigentlich wäre, der das Strebungsgefühl das eine Mal zu einem Gefühl des positiven Strebens, das andere Mal zu einem Gefühle des Widerstrebens machte. Ich neige nun in der That zu dieser Annahme. Die Charakteristik der Gefühle des positiven Strebens, die wir durch die Wörter „hin" oder „nach" bezeichnen, und die Charakteristik der Gefühle des Widerstrebens, die wir mit den Namen „gegen" oder „wider" belegen, scheinen

mir noch etwas Besonderes zu sein, die zwar mit den Veränderungen der Innigkeit der Beachtung und den angeführten Gefühlsveränderungen sich einstellen, die aber nicht mit diesen identisch sind. Man könnte auf Analogien verweisen. Das Rot wird z. B. mit wachsender Helligkeit zugleich ein anderes Rot; eine bestimmte Klangfarbe wird durch Änderung der Intensität und Höhe des Klanges ebenfalls zugleich eine andere Klangfarbe, die jedoch mit der ersteren in gewissen Grundzügen übereinstimmt. Aber ich lasse die Frage hier unentschieden. Zur Herbeiführung eines Entscheides müsste untersucht werden, ob sich der Gegensatz von „hin“ und „wider“ auch in anderen psychischen Thatbeständen, z. B. der theoretischen Bejahung und Verneinung, findet, und ob er dort ohne „relative Lust“ und „relative Unlust“ bei zunehmender Innigkeit der Beachtung vorkommt. —

Der Unterschied zwischen den Bewusstseinsthatbeständen des Strebens und des Widerstrebens ist also ein Unterschied der Gefühle. Beide sind zwar Zustände des Strebens überhaupt; sie enthalten beide das Strebungsgefühl. Aber das eine Mal ist das Strebungsgefühl mit zunehmender Beachtung des Erstrebten „relativ lustgefärbt“, das andere Mal „relativ unlustgefärbt“, und vielleicht erlangt es zugleich jedesmal noch eine besondere Charakteristik. Jedenfalls steht, wenn man das jedesmalige Gesamtgefühl als Gefühl des positiven Strebens resp. des Widerstrebens bezeichnet, thatsächlich dem Gefühl des positiven Strebens ein besonderes Gefühl des Widerstrebens gegenüber, und man kann dann auch mit einigem Grund den Gegensatz dieser Gefühle mit dem Gegensatz von Lust und Unlust in Parallele setzen. Das eigentliche Charakteristikum, das, was den Thatbestand des Widerstrebens auch zu einem solchen des Strebens macht, ist und bleibt aber das Strebungsgefühl.

Hiermit haben die Erörterungen über das Bewusstsein des Strebens ihre notwendige Ergänzung gefunden. Damit ist zugleich die Analyse des Strebens oder des Wollens im allgemeineren Sinne erschöpft. Wir müssen daher nun zur Untersuchung des Wollens im engeren Sinne übergehen.

II. Das Bewusstsein des Wollens im engeren Sinne.

Wie schon früher angedeutet wurde, ist die Gleichsetzung von Streben und Wollen, wie wir sie bisher vollzogen haben, insofern eine willkürliche, als der Sprachgebrauch nicht immer in gleicher Weise verfährt, sondern häufig zwischen Streben und Wollen einen bedeutenden Unterschied macht. Jene Gleichsetzung würde dazu führen, auch Fälle des Wünschens, Sehnens, Hoffens, andererseits Fälle der Abneigung, des Fürchtens u. dgl., als Fälle des Wollens einzuordnen. Dem widerspricht der Sprachgebrauch. Man wird z. B. das Wünschen, Ersehnen, Erhoffen „schönen Wetters" nicht als ein Wollen des „schönen Wetters" bezeichnen; ja man wird erklären, es habe gar keinen Sinn, von einem Wollen „schönen Wetters" überhaupt zu sprechen. Darin liegt also die Annahme, dass es ausser den Thatbeständen des Strebens noch einen besonderen Bewusstseinsthatbestand des Wollens gebe, der allein Anspruch auf den Namen eines Wollens im eigentlichen Sinne habe. Wir verweigern diesen Namen des Wollens manchen Thatbeständen, weil sie uns als verschieden vom Bewusstseinsthatbestand des Wollens im eigentlichen Sinne erscheinen. Und niemand wird leugnen, dass die Thatbestände, die man ausschliesslich Wollen nennt, auch in der That verschieden sind von den Thatbeständen des blossen Strebens. Es erhebt sich daher die Frage, worin der Unterschied des Wollens vom blossen Streben besteht.

Zunächst ist soviel sicher, dass das Wollen ein spezieller Fall des Strebens ist. In jedem Bewusstseinsthatbestand des Wollens wird etwas vorgestelltes Nichtgegenwärtiges erstrebt; jede Wollen ist zugleich ein Streben. Es finden sich also im Thatbestande des Wollens die im I. Abschnitt angeführten Momente des Thatbestandes des Strebens ebenfalls vor. Aber da nicht jedes Streben schon ein Wollen ist, so scheinen zum Thatbestande des Strebens noch Elemente oder Modifikationen von Elementen hinzukommen zu müssen, wenn er zu einem Wollen werden soll. Die Frage ist also, was tritt zu dem Thatbestand des Strebens noch hinzu, oder welche Modifikationen erleidet derselbe, wenn er zu einem Wollen wird?

1. Glaube an die Möglichkeit der Verwirklichung des Erstrebten durch eigenes Thun.

Stellen wir zunächst den Wunsch als einen Fall des Strebens dem Wollen im engeren Sinne gegenüber. Man pflegt wohl zu sagen, der Wunsch unterscheide sich dadurch vom Wollen, dass er auf etwas Unmögliches gerichtet sei, während das Wollen immer nur etwas Mögliches zum Ziele habe. Diese Bestimmung ist aber in mehrfacher Beziehung mangelhaft. Erstens kann für die Bewusstseinsthatbestände nicht die thatsächliche Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Eintritts des Erstrebten, sondern nur das Bewusstsein davon, oder der Glaube an die Möglichkeit oder Unmöglichkeit in Betracht kommen. Dann ist freilich richtig, dass ein Wollen unmöglich ist, solange das Bewusstsein der Unmöglichkeit des Wirklichwerdens des Erstrebten vorhanden ist. Wenn jemand es z. B. für unmöglich hält, dass eines schönen Tages alle Menschen von gleich achtenswertem Charakter sind, so kann er zwar wünschen, nicht aber wollen, dass dieser Idealzustand eintrete. Indessen, auch wenn das Bewusstsein vorhanden ist, das Wirklichwerden des Erstrebten sei möglich, so ist das Streben nach dem Wirklichwerden nicht schon ein Wollen, sondern bleibt immer noch ein blosses Wünschen. Wünsche ich z. B. es möge zu einer bestimmten Zeit „schönes Wetter“ werden, so habe ich zwar das Bewusstsein, es sei möglich oder sogar wahrscheinlich, dass das „schöne Wetter“ zu der bestimmten Zeit eintrete; trotzdem kann ich nicht „wollen“, dass es eintrete. Der Grund liegt offenbar darin, dass man, soviel ich weiss, „schönes Wetter“ nicht herbeiführen kann, dass der Eintritt desselben von Bedingungen abhängt, die der menschlichen Beeinflussung entzogen sind. So kann man allgemein immer dann nicht wollen, dass ein Erlebnis eintrete, wenn man den Eintritt desselben zwar für möglich, aber von Bedingungen abhängig hält, die, soviel man weiss, durch menschliches Thun nicht herbeigeführt werden können.

Demgemäss müsste man nicht nur das Bewusstsein der Möglichkeit des Wirklichwerdens, sondern das Bewusstsein der Möglichkeit des Wirklichmachens des Erstrebten zum Bewusstseinsthatbestande des Wollens als notwendigen Bestandteil hinzurechnen. Das Wünschen dagegen findet sich auch in solchen Fällen, in denen

das Bewusstsein vorhanden ist, der Eintritt des Gewünschten hänge von dem der Macht des Menschen überhaupt entrückten Naturlauf ab, d. h. es sei unmöglich, das Gewünschte zu verwirklichen. Wenn man also unter „Verwirklichung" des Erstrebten nicht das Wirklich-Sein oder Wirklich-Werden, sondern das Wirklich-Machen desselben versteht, und nur wenn man dies darunter versteht, ist es richtig, dass zum Wollen das Bewusstsein der Möglichkeit der „Verwirklichung" des Erstrebten gehöre.

Aber auch dies genügt noch nicht. Ein Klavierspieler z. B., der durch eine Verletzung der Hände verhindert ist, zu spielen, kann das Bewusstsein haben, dass es menschlicher Bethätigung möglich ist, ein Klavierstück, das er zu hören wünscht, zu Gehör zu bringen. Er kann dennoch das Klavierstück nicht hören wollen, wenigstens wenn er sich bewusst ist, dass es unter den gegebenen Umständen nur durch sein eigenes Spielen zu Gehör gebracht werden könnte. Aber auch wenn er weiss, dass das Klavierstück anderswo zu Gehör gebracht wird, und dass es menschlicher Bethätigung möglich ist, an den Ort der Hörbarmachung zur bestimmten Zeit zu gelangen, so kann er dennoch nicht das Stück hören wollen, falls er sich bewusst ist, ihm sei es aus irgendwelchen Gründen unmöglich, zu der bestimmten Zeit dorthin zu gelangen. Und endlich kann er auch wissen, dass ein bestimmter anderer Mensch ihm das Klavierstück vorspielen kann; dennoch wird er es auch dann nicht hören wollen können, falls er sich bewusst ist, dass der Andere seiner Aufforderung dazu nicht Folge leisten wird, dass es ihm selbst also unmöglich ist, den Anderen zum Thun dessen, was er könnte, zu veranlassen und auf diese Weise das Stück für sich hörbar zu machen.

Es gehört also, wie sich hieraus ergiebt, zum Bewusstsein des Wollens ausser dem Thatbestande des Strebens nach einem vorgestellten Erlebnisse auch der Glaube, dass dies Erlebnis durch den Strebenden selbst unmittelbar oder mittelbar wirklichgemacht werden kann. Dagegen ist beim Wünschen das Bewusstsein vorhanden, der Eintritt des Gewünschten könne weder unmittelbar noch mittelbar durch mich bewirkt werden. Wenigstens kann man das Wünschen in diesem engen Sinne nehmen. Zum Wollen gehört also, kurz gesagt, der Glaube an das eigene Verwirklichen-Können des Gewollten. Dazu ist erforderlich, dass das Wirklich-Werden des Erstrebten für das Bewusstsein des Strebenden

von realen Bedingungen abhängt, und diese Bedingungen schliesslich durch sein eigenes Thun verwirklichbar sind. Es muss also für das Bewusstsein ein kausaler Zusammenhang zwischen dem Wirklichwerden des Erstrebten und dem Wirklichwerden anderer Geschehnisse bestehen, und das Wirklichwerden dieser Geschehnisse muss an einem oder mehreren Punkten in kausaler Abhängigkeit von einem eigenen Thun stehen. D. h. es muss für das Bewusstsein das erstrebte Erlebnis Endpunkt einer mehr oder weniger verzweigten Kausalreihe sein, in der an einer oder mehreren Stellen ein eigenes Thun als mitbestimmend gedacht ist; oder kurz, es muss für mein Bewusstsein der Eintritt des Erstrebten in kausaler Abhängigkeit von mir stehen, wenn mein Streben zu einem Wollen des Erstrebten soll werden können. Mein Streben wird dagegen zu einem blossen Wünschen, wenn meiner Ansicht nach das Wirklichwerden des Erstrebten meiner Machtsphäre entrückt ist.

Hiergegen könnte man noch einen Einwand erheben. Ich kann sehr wohl wissen, dass mir die Verwirklichung dessen, was ich erstrebe, unmöglich ist, und dennoch wollen, dass das Erstrebte eintrete. Wer nicht Klavierspielen kann, kann doch ein Klavierstück hören wollen, indem er will, dass ein Anderer ihm dasselbe vorspielt. Doch bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass der Wollende auch hier glaubt, die Verwirklichung des Erklingens des Tonstückes sei ihm möglich; allerdings nicht dadurch möglich, dass er selbst spielt, sondern dadurch, dass er einen Anderen bestimmt, ihm dasselbe vorzuspielen. Er glaubt, dass der Andere seiner Aufforderung nachkommen wird, dass er selbst also durch diese Aufforderung das Erklingen des Tonstückes bewirken kann. Die gleichen Effekte können eben durch verschiedene Ursachen hervorgebracht werden; aber jedesmal muss es für das Bewusstsein des Wollenden unter diesen Ursachen einen Ursachenkomplex geben, dessen Wirksamwerden durch ihn selbst bestimmbar ist. Und das Thun Anderer gehört eben auch zu einem solchen Ursachenkomplex, der durch mich bestimmbar sein kann oder nicht. —

Will man also einen Menschen dazu bewegen, statt etwas nur zu wünschen, es auch zu wollen, so ist die erste Bedingung, dass man ihm den Glauben beibringt, die Verwirklichung sei ihm möglich. Will man andererseits das Wollen eines Menschen lähmen und zu einem blossen Wünschen herabdrücken, so braucht man bloss in ihm den Glauben zu erwecken, die Verwirklichung des Erstrebten

sei ihm vollständig unmöglich. Die pädagogische Wichtigkeit dieses Momentes ist ja bekannt.

Es folgt weiter aus der Notwendigkeit des Glaubens an die Möglichkeit der Verwirklichung des Erstrebten durch eigenes Thun, dass das Wollen sich nur auf zukünftige Erlebnisse beziehen kann. Was vergangen ist, ist der menschlichen Beeinflussung entzogen; wir haben das Bewusstsein, es sei uns unmöglich, die Vergangenheit anders zu gestalten, als sie nun einmal ist. Wir können daher wohl wünschen, die Vergangenheit möge anders sein, nicht aber wollen, dass sie anders ist.

2. Streben nach Wirklich-Machen des Erstrebten.

Mit dem Hinzutritt jenes Glaubens an, oder Urteils über, die Möglichkeit der Verwirklichung des Erstrebten durch den Strebenden ist aber der Thatbestand des Strebens immer noch nicht zu einem Thatbestand des Wollens geworden. Man kann vielmehr ein vorgestelltes zukünftiges Erlebnis erstreben, und zugleich auch sehr wohl wissen, dass einem die Verwirklichung des Erlebnisses möglich ist, und trotzdem nicht das Erlebnis wollen. Es tritt erst dann ein Wollen des Erlebnisses ein, wenn das Streben nach dem vorgestellten Erlebnis sich auch auf alle Bedingungen der Verwirklichung desselben ausdehnt. Als Bedingung des Wirklich-Werdens des Erstrebten muss aber in letzter Instanz ein eigenes zukünftiges Thun von etwas erscheinen. Das jetzige Streben nach dem Wirklich-Werden des Erlebnisses muss sich also auch auf den Eintritt dieses eigenen zukünftigen Thuns oder Aktes richten. Das Wirklich-Werden aller Bedingungen mit Einschluss des eigenen Thuns muss zum Gegenstand des Strebens werden. Das Streben nach dem Wirklich-Werden des Erlebnisses muss zu einem Streben nach dem Wirklich-Machen des Erlebnisses werden. Immer wenn ich ein als zukünftig vorgestelltes Erlebnis wirklich will, so schliesst dies Wollen ein, dass ich zu dem Thun und der Verwirklichung der Bedingungen, von denen das Wirklich-Werden des Erlebnisses abhängt, bereit bin.

Damit ist zunächst ein Unterschied der „gegenständlichen" Seite der beiden Thatbestände des blossen Strebens und des Wollens gefunden. Während das Wollen ausser auf das vorgestellte Erlebnis auch noch auf eine mehr oder weniger artikuliert vorgestellte Be-

dingungsreihe gerichtet ist, die einerseits das Erlebnis zum Endpunkt, und andererseits an einer oder mehreren Stellen ein eigenes Thun zum Ausgangspunkt hat, kann das blosse Streben bloss auf das vorgestellte Erlebnis als solches sich beschränken.

Nun kann das Wollen auch, wie sich früher zeigte, auf ein eigenes Thun als Endziel gerichtet sein; so z. B. wenn ich ein bestimmtes Spiel oder einen bestimmten Sport treiben will. Wir können also sagen, alles Wollen ist entweder ein Wollen eines eigenen Thuns oder es schliesst wenigstens immer das Wollen eines eigenen Thuns in sich. Jedes Wollen ist ein Thun-Wollen. Auch wenn ich will, dass etwas geschieht, oder dass andere Menschen etwas thun, nehme ich nicht nur an, dass das Geschehen oder anderer Menschen Thun durch mein eigenes Thun oder Verhalten beeinflussbar ist, sondern *ich bin zugleich bereit*, dieses eigene Verhalten einzuschlagen, bestehe dieses auch bloss darin, dass ich mich ruhig verhalte oder den betreffenden anderen Menschen die auf sie als Befehl wirkende Mitteilung von meinem Wollen mache. Ich will immer zugleich die Bedingungen herstellen, von denen meiner Ansicht nach der Eintritt des Endzieles des Wollens abhängt.

Hiermit ist nun nicht behauptet, dass zum Wollen notwendig *das Thun selbst*, durch welches das Ziel des Wollens verwirklicht wird, gehöre. Das *Wollen* des Thuns ist noch nicht das Thun selbst. Man hat aber gemeint, zum Wollen gehöre notwendig das Thun; ein Wollen, auf das nicht sofort die That folge, sei kein wirkliches Wollen. Wenn die That nicht eintrete, so zeige das eben, dass kein eigentliches Wollen vorhanden sei. Dementsprechend werden dann alle anderen Thatbestände des Strebens, auf welche nicht unmittelbar die Verwirklichung des Erstrebten folgt, kategorisch als blosses Wünschen bezeichnet. Man stützt zuweilen diese Behauptungen auf eine Argumentation, die freilich von einer willkürlichen Definition des Wollens ausgeht. Man sagt, „Wollen" sei seinem eigentlichen Sinne nach nichts anderes als die „Ursache von Handlungen". Wenn aber die Ursache eines Geschehens gegeben sei, so trete das Geschehen notwendig auch ein; denn sonst wäre ja die Ursache nicht die wirkliche oder ganze Ursache. Trete das Geschehen also nicht ein, so könne auch die Ursache nicht vorhanden sein. Wenn also ein Streben gegeben sei, und es trete dennoch keine Handlung ein, so könne auch das Streben kein eigentliches Wollen sein.

In dieser Argumentation werden jedoch falsche Schlüsse aus falschen Voraussetzungen gezogen. Es ist nicht richtig, dass mit dem Vorhandensein der Ursache eines Geschehens dieses Geschehen auch immer eintreten müsste. Versteht man unter Ursache, wie man es gewöhnlich thut, die Gesamtheit der positiven Bedingungen, von denen der Eintritt des Geschehens abhängt, so kann immer die Wirkung dieser positiven Bedingungen durch die Wirkung anderer Faktoren aufgehoben werden; d. h. trotz des Vorhandenseins der Ursache tritt die zugehörige Wirkung nicht ein. Freilich kann man in den Begriff der Ursache auch das Nicht-Vorhandensein hindernder Faktoren, also insofern „negative" Bedingungen mit aufnehmen. Dann tritt allerdings mit dem Vorhandensein der Ursache die Wirkung ein. Aber dann darf man auch nicht mehr das Wollen für sich als Ursache der Handlung bezeichnen, denn das Wollen ist doch nur eine unter mehreren positiven und negativen Bedingungen der Handlungen.

Ausserdem kann man nur dann sagen, das Wollen sei die Ursache von Handlungen, wenn man eben unter Handlungen nur dasjenige Thun versteht, das zur unmittelbaren Ursache ein Wollen hat. Dann ist die Behauptung eine Tautologie. Beachtet man aber, dass es auch unwillkürliches Thun giebt, d. h. ein Thun, das nicht ein Wollen zur unmittelbaren Ursache hat, und bezeichnet man auch solches Thun als Handlung, dann kann das „Ursache einer Handlung sein" nicht zur Definition des Wollens dienen.

Diese Definition ist überdies gar keine Definition des Bewusstseinsthatbestandes des Wollens. Das Wollen ist ein bestimmtgearteter Bewusstseinsthatbestand; er lässt sich als solcher nicht dadurch definieren, dass man bestimmte Konsequenzen desselben angiebt. Ist jener bestimmtgeartete Bewusstseinsthatbestand gegeben, so liegt ein wirkliches Wollen vor, mag eine Handlung darauf folgen oder nicht. Freilich wird für den Aussenstehenden in manchen Fällen die „Wahrnehmung" eines bestimmten Thuns eines Anderen das einzige Kriterium bilden, um festzustellen, dass dieser Andere auch wirklich gewollt hat. Versagt das Kriterium, tritt das Thun des Anderen nicht ein, so kann der Betrachter nicht entscheiden, ob der Andere gewollt hat, oder nicht; er kann aber nicht behaupten, derselbe habe nicht gewollt.



Weiterhin würde die Einschliessung des Thuns in den Begriff des Wollens diesen Begriff willkürlich verengern. Denn, wenn nur

solches Streben nach einem Erlebnis, auf welches unmittelbar die Verwirklichung des Erlebnisses folgt, ein Wollen heissen dürfte, so könnte der Mensch nur Körperbewegungen und das Verweilen von Empfindungen und Vorstellungen wollen, denn diese allein können unmittelbar auf das Streben, das auf sie gerichtet ist, folgen. Das eigentliche Ziel des Strebens dagegen, das in den meisten Fällen nur mehr oder weniger mittelbar verwirklicht werden kann, könnte nicht gewollt werden, da seine Verwirklichung nicht unmittelbar auf das Streben folgt. Oder vielmehr, das Endziel des Wollens wäre erst dann wirklich gewollt in dem Augenblicke, wo es sich verwirklicht. Das widerspricht aber direkt dem Sprachgebrauch. Das Ziel ist schon Gegenstand unseres Wollens, ehe wir an die Verwirklichung der zur Erreichung desselben nötigen Mittel herangehen. Das Thun macht nicht erst das Streben nach dem Ziel zu einem Wollen, vielmehr thun wir in solchem Falle etwas, weil wir dadurch das Ziel erreichen wollen. Wir sprechen demgemäss auch, wenn wir die Verwirklichung der Mittelreihe zu einem erstrebten Erlebnisse beginnen, von einem Wollen der nicht direkt jetzt an erster Stelle verwirklichbaren Mittel und von einem Wollen des am Ende der Mittelreihe stehenden Erlebnisses.

Aber nicht nur ein Teil der Mittel und das Endziel können der ferneren Zukunft angehören, sondern auch der Beginn der Verwirklichung kann als in einem späteren Zeitpunkt stattfindend vorgestellt sein, und dennoch ein Wollen des zu verwirklichenden vorgestellten Erlebnisses vorliegen. Es ist nicht nötig, dass ich alles, was ich will, jetzt sogleich verwirkliche. Ich kann auch etwa morgen oder übermorgen etwas thun wollen. Ich will mir z. B. morgen um eine bestimmte Zeit und an einem bestimmten Orte das dort stattfindende Konzert anhören. Dies ist offenbar ein wirkliches Wollen. Es hätte aber doch gar keinen Sinn, mich jetzt sofort auf den Weg dorthin zu begeben. Und ich will auch nicht etwa erst dann wirklich, wenn ich morgen dorthin mich begebe oder zu begeben anfange. Und mein jetziges Wollen ist kein blosses Wünschen; denn es hat einen anderen Sinn, wenn ich, anstatt zu sagen, ich „will“ das Konzert anhören, sage, ich „wünsche“ das Konzert anzuhören. Mein jetziges Wollen ist auch für alle Ewigkeit ein Wollen gewesen, selbst wenn ich morgen dorthin zu gehen vergesse oder mich aus bestimmten Gründen anders entscheide. Ich muss immer zugeben, dass ich thatsächlich gewollt und nicht bloss ge-

wünscht habe, das Konzert zu hören. Es kann also überhaupt etwas erst in der Zukunft zu Verwirklichendes gegenwärtig gewollt werden. Und wenn man den Worten „Wollen“ und „Wünschen“ ihren Sinn lässt, so ist dieses Wollen ein wirkliches Wollen und kein blosses Wünschen.

Andererseits würde jene Bestimmung des Wollens den Begriff des Wollens auch willkürlich erweitern. Es giebt Strebungen, die unmittelbar zur That führen, und die dennoch kein Wollen, sondern „blindes Streben“, Begehren, Trieb sind. Jene Theorie müsste also den Unterschied zwischen „blindem“ Streben und Wollen aufheben, und jene Strebungen geradezu als typische Fälle des eigentlichen Wollen betrachten. —

Wünschen und Wollen lassen sich nicht durch das, was ihnen folgt, sondern einzig und allein durch die Verschiedenheit der betreffenden Bewusstseinsthatbestände selbst unterscheiden. Und nur in den Fällen, in denen das Wollen auf die sofortige Verwirklichung des Gewollten gerichtet ist und demgemäss das Wollen eines Thuns, das gegenwärtig verwirklicht werden kann, einschliesst, führt das Wollen, wenn keine Hindernisse eintreten, auch sofort zur Handlung. Wenn aber ein in mehr oder weniger ferner Zukunft vorgestelltes Erlebnis Gegenstand des Wollens ist, so schliesst dies Wollen zwar ein W o l l e n einer Handlung und zwar einer zukünftigen Handlung ein, hat aber nicht gegenwärtig eine Handlung zur Folge. Etwas jetzt wollen und etwas als Jetziges wollen ist eben durchaus nicht identisch. Und das Wollen geht nicht dann in ein Wünschen über, wenn die Handlung nicht darauf folgt, sondern wenn der Glaube hinzutritt, die Handlung sei überhaupt oder in dem Zeitpunkt, für den das Erlebnis gewollt ist, für den Strebenden unmöglich. Also nicht das Thun selbst, sondern das W o l l e n eines eigenen Thuns gehört zu jedem Bewusstseinsthatbestande des Wollens.

Wenn nun ein eigenes Thun Gegenstand des Wollens ist, so muss es als Gegenstand des Wollens v o r g e s t e l l t sein. Es fragt sich daher, worin besteht die V o r s t e l l u n g eines eigenen Thuns; oder zunächst, worin besteht das E r l e b n i s eines eigenen Thuns? — Ein Thun ist nicht ein blosses Erfahren eines Geschehens. Im Thun fühlt sich vielmehr das Ich als ein Geschehen bedingend. D a s, w a s wir thun, kann ein andermal auch ohne unser Zuthun eintreten; z. B. eine Armbewegung, resp. die betr. Empfindungsfolge, aus der für das Bewusstsein die Armbewegung besteht. Soweit

also die „gegenständliche" Seite der Bewusstseinserlebnisse in Betracht kommt, braucht sich das einfache Geschehen von dem Thun nicht zu unterscheiden. Der Unterschied zwischen Thun und Geschehen ist vielmehr ein Unterschied der Gefühls-Seite. Wir können daher sagen, ein Thun ist ein Bewusstseinsgeschehen, das in seinem Beginne und seinem Verlaufe Gegenstand eines Gefühles des Thuns ist.

Dieses Gefühl des Thuns erleben wir nicht, wenn wir bloss strebend gerichtet sind auf den Eintritt eines Erlebnisses und dieses Erlebnis dann eintritt. Wir erfahren es dagegen deutlich in dem Momente, wo wir z. B. bei Reaktionsversuchen auf den Eintritt eines gegebenen Zeichens hin eine Körperbewegung auszuführen beginnen. An solche Fälle der Körperbewegung sich haltend, hat man das Gefühl des Thuns oder des „inneren Aktes" auch „Impuls-" oder „Innervationsgefühl" genannt. Ob dies Gefühl aber in solchen Fällen thatsächlich mit der physiologischen Innervation in Beziehung steht oder nicht, geht uns hier nichts an. Wir erleben das Gefühl ausserdem ja auch, wenn wir in einem gegebenen Momente nicht eine Körperbewegung, sondern eine rein gedankliche Operation ausführen. Der Name „Innervationsgefühl" enthält also eine Theorie über das Gefühl des Thuns; dagegen charakterisiert er die Beschaffenheit dieses Gefühles nicht. Es ist daher zur Bezeichnung des Gefühles ungeeignet.

Wenn nun auch das Gefühl des Thuns nicht einfach mit dem Strebungsgefühl identisch ist, so hat es doch Strebungscharakter. Es muss als eine bestimmtgeartete Modifikation des Strebungsgefühles bezeichnet werden. Ich lasse hier dahingestellt, ob sich diese Modifikation des Strebungsgefühles noch weiter analysieren lässt und begnüge mich damit, darauf hingewiesen zu haben, was mit dem Gefühl des Thuns gemeint ist.

Die Vorstellung eines Thuns ist also die Vorstellung eines Geschehens als eingeleitet und begleitet von jenem Gefühl des Thuns. Dass nun überhaupt Vorstellungen eigenen Thuns vorkommen, unterliegt keinem Zweifel. Der Mensch kann sich vorstellen und stellt sich häufig vor, er thäte dieses oder jenes. Und dies heisst nicht, er stellt sich vor, es geschehe etwas an oder in ihm, sondern er stellt sich vor, er erlebe ein Gefühl des Thuns, das ein bestimmtes Geschehen einleite und darauf bezogen sei.

Nun braucht freilich nicht allemal, wenn wir etwas wollen, ein

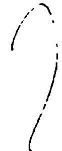
bestimmtes konkretes einzelnes Thun vorgestellt zu sein. Da nur das Bewusstsein, dass die Verwirklichung des Gewollten von unserem Thun überhaupt abhängt, vorhanden zu sein braucht, so braucht auch nur die Art des Thuns, von der die Verwirklichung des Gewollten abhängt, vorgestellt und gewollt zu sein. Kurz, die gegenständliche Seite des Thuns, das Geschehen, braucht nur als generell bestimmtes vorgestellt zu sein. —



Es ergiebt sich also, dass ein Streben nach einem vorgestellten zukünftigen Erlebnis nicht schon dann zu einem Wollen dieses Erlebnisses wird, wenn ich weiss, dass mir die Verwirklichung des Erstrebten möglich ist, d. h. dass die Verwirklichung desselben durch mein Thun geschehen kann, sondern dass ausserdem das Streben nach dem Ziel sich auf die Bedingungen der Verwirklichung, also schliesslich auch auf ein vorgestelltes Thun meinerseits ausdehnen muss. Hiergegen erheben sich nun aber noch zwei Bedenken, von denen das zweite allerdings zu einer noch genaueren Bestimmung des Thatbestandes des Wollens nötigt. Ich führe zunächst das erstere an.

Die gegebene Bestimmung des Thatbestandes des Wollens setzt voraus, dass wir wissen, was uns möglich ist, d. h. was wir durch unser Thun verwirklichen können. Dies Wissen kann aber nur aus der Erfahrung stammen. Wir müssen also schon mancherlei gethan haben, ehe wir etwas wollen können. Nun scheint aber das Thun selbst schon durch ein Wollen bedingt zu sein. Alles, was wir thun, müssen wir nun doch einmal zum ersten Mal gethan haben. Auch dieses erstmalige Thun ging aus einem Wollen hervor oder war ein Wollen. Damals konnten wir aber noch nicht wissen, ob das, was wir thun wollten, uns auch möglich sei. Also ist jedenfalls ein Wollen möglich, ohne dass wir dabei das Bewusstsein haben, die Verwirklichung des Gewollten sei uns möglich, und vor allem, ohne dass zugleich ein vorgestelltes eigenes Thun darin mitgewollt ist. Man könnte dann, angesichts der Thatsache, dass ein Wollen nicht eintritt, wenn das Bewusstsein der Unmöglichkeit der Verwirklichung vorhanden ist, sagen, damit ein Wollen zustande komme, brauche eben nur dieses Bewusstsein der Unmöglichkeit zu fehlen. Jedes Streben, bei dem der Gedanke an die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Verwirklichung des Erstrebten noch gar nicht vorkomme, bei dem also auch selbstverständlich das Bewusstsein der Unmöglichkeit der Verwirklichung fehle, sei daher schon ein Wollen.

Dieser Einwand erweitert jedoch den Begriff des Wollens über den üblichen Sinn hinaus. Nicht jedes beliebige Begehren, Verlangen, Gelüsten etc., bei dem noch gar nicht der Gedanke an die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Verwirklichung des Erstrebten auftaucht, ist nach gewöhnlichem Sprachgebrauch schon ein Wollen. Vielmehr werden gerade diese Thatbestände in einen Gegensatz zum eigentlichen Wollen gestellt. Dieses eigentliche Wollen aber ist es, das wir im Unterschiede von jedem beliebigen Begehren hier als Bewusstseinsthatbestand näher bestimmen wollen. Und es bestimmt sich näher als ein Streben nicht bloss nach Wirklichwerden, sondern nach Wirklichmachen eines vorgestellten Erlebnisses, indem es zugleich den Glauben an die Möglichkeit, das Wirklichwerden des Erlebnisses durch eigenes Thun bestimmen zu können, in sich schliesst. Fehlt also bei dem erstmaligen Thun dieses Streben und dieser Glaube, so folgt vielmehr umgekehrt, dass das erstmalige Thun eben kein Wollen ist oder nicht aus einem Wollen hervorgeht. Dies hindert nicht, dass es dennoch ein Thun ist, d. h. ein Geschehen, das von einem Gefühl des Thuns eingeleitet und begleitet ist. Nicht alles Thun geht aus einem Wollen hervor. Es giebt eben, wie schon gesagt, auch „unwillkürliches Thun", d. h. ein Thun, das kein Wollen ist und nicht aus einem Wollen hervorgeht. Und ein solches unwillkürliches Thun ist nicht etwa bloss ein Geschehen, das keinerlei Gefühl des Thuns enthielte. Auch wenn wir etwas unwillkürlich thun, haben wir das Bewusstsein, einen „inneren Akt" zu vollziehen, d. h. ein Gefühl des Thuns, und nicht das Bewusstsein, es geschehe einfach etwas in uns.



Es gehört also allerdings zum Wollen, dass wir wissen, was uns möglich ist, d. h. was wir durch unser Thun verwirklichen können. Aber dies vorgestellte Thun ist nicht notwendig selbst schon ein vorgestelltes Wollen. Unsere Bestimmung des Bewusstseinsthatbestandes des Wollens schliesst also nicht schon ein vorgestelltes Wollen in sich. Das Wissen, dass das Wirklichwerden des Erstrebten durch eigenes Thun möglich ist, ist die Bedingung dafür, dass sich das Streben nach dem Ziel ausdehnen kann auf die Bedingungen der Verwirklichung des Erstrebten, also auch auf das vorgestellte nötige eigene Thun. Und diese Ausdehnung des Strebens über den Bedingungskomplex der Verwirklichung ist notwendig, um den Thatbestand des Strebens zu einem Wollen zu machen. Wenn jemand z. B. die Macht über seinen Arm verloren hat und sich

dessen bewusst ist, so kann er zwar um irgend eines Zieles willen wünschen, dass eine bestimmte Bewegung seines Armes, d. h. eine bestimmte Succession von Empfindungen eintrete, er kann es aber nicht wollen und demgemäss auch das Ziel nicht wollen Denn das Streben nach dem Ziel kann sich zwar auf die vorgestellte Empfindungsfolge, die Bedingung seiner Verwirklichung ist, ausdehnen, aber da ist die Brücke für die weitere Ausdehnung abgebrochen, wenn der Strebende sich der Unmöglichkeit bewusst ist, diese Empfindungsfolge durch einen „inneren Akt" zu verwirklichen.

[Und selbst, wenn jemand weiss, dass diese Empfindungsfolge auf seinen „inneren Akt" folgen würde, aber sich bewusst ist, dass er zu der Zeit, wo dieser „innere Akt" stattfinden müsste, als bewusstes Ich nicht existiert, so kann dieser „innere Akt", dieses Thun nicht jetzt zum Gegenstand seines Strebens werden und das Streben nach dem Ziel nicht zu einem Wollen werden. Man kann nicht wollen, dass man in der Narkose, im Schlafe, nach dem Tode etwas thue. Alles Wollen setzt also schliesslich auch die Annahme voraus, dass man selbst zu dem Zeitpunkt, in dem das eigene Thun stattfinden sollte, noch als bewusstes Wesen existiert, und demgemäss zu der Zeit jener „innere Akt" oder jenes Thun stattfinden kann.]

Wenn nun aber auch alles dies erfüllt ist, so kann man gegen die gegebene Bestimmung noch ein zweites Bedenken geltend machen. Das Wollen ist hier bestimmt als ein über die Bedingungen der Verwirklichung des Erstrebten ausgedehntes Streben. Aber ein solches Streben nach den Bedingungen und dem eigenen Thun ist doch auch möglich, ohne dass damit schon ein Wollen des durch diese Bedingungen verwirklichbaren Erlebnisses gegeben wäre. Mit anderen Worten, auch gegenüber den Bedingungen und dem eigenen Thun ist sowohl ein blosses Streben als auch ein wirkliches Wollen möglich. Wodurch unterscheidet sich nun aber das Wollen jener Bedingungen und des eigenen Thuns von dem blossen Streben darnach? Die Frage nach dem Unterschied von blossem Streben und eigentlichem Wollen scheint also mit unserer Bestimmung des Thatbestandes des Wollens nur zurückgeschoben zu sein. Es wird sich jedoch zeigen, dass die Frage durch das bisher Gesagte nur noch nicht vollständig gelöst ist, dass vielmehr zu den angeführten Momenten noch weitere hinzugefügt werden müssen.

Doch ehe ich zu dieser weiteren Bestimmung des Wollens übergehe, verweile ich noch kurz bei dem bis jetzt festgestellten Thatbestand und erörtere einige Begriffe, durch deren unklare Fassung die Psychologie des Wollens oft verwirrt worden ist.

Der Komplex des Beachteten ist also beim Wollen notwendig grösser als beim einfachen Streben. Ausser dem Endziel sind auch die Bedingungen der Verwirklichung desselben mit Einschluss eines eigenen Thuns zu Gegenständen des Strebens geworden. Und zwar werden diese Bedingungen (einschliesslich des eigenen Thuns) zu Gegenständen des Strebens, soweit sie für das Bewusstsein eben Bedingungen des Wirklichwerdens des Endzieles sind. Die „Vorstellung der Verwirklichung des Erstrebten“ bedeutet also im Thatbestande des Wollens etwas anderes als im Thatbestande des Wünschens. Sie besteht beim Wollen in dem Bewusstsein, mein Thun wird in dem bestimmten Zeitpunkte oder Zeitraum sein, und daran wird sich mehr oder weniger wahrscheinlich und mehr oder minder mittelbar das Wirklichwerden des Endzieles anschliessen. Da es beim Wünschen keine zukünftige eigene Aktivität giebt, durch die das Gewünschte unmittelbar oder mittelbar verwirklicht werden könnte, da also auch kein Streben nach einem solchen eigenen Thun vorhanden ist, so ist auch beim Wünschen nicht das Bewusstsein vorhanden, das eigene Thun und damit das Wirklichwerden des Endzieles werde sein. Die „Vorstellung der Verwirklichung des Erstrebten“ besteht also beim Wünschen in der, als willkürliche That erscheinenden Annahme, das Gewünschte werde (durch das Naturgeschehen oder das nicht beeinflussbare Thun anderer Menschen) wirklich werden.

Die Begriffe des Zwecks und der Mittel, sowie der Begriff des Motivs pflegen in der Psychologie des Wollens eine grosse Rolle zu spielen. Es scheint mir hier der passendste Ort zu sein, um etwas näher auf dieselben einzugehen.

Mittel und Zweck. Die Beziehung, in der die Bedingungen der Verwirklichung des Erstrebten zu dem Endziel im Thatbestand des Wollens stehen, nennt man gewöhnlich die Beziehung zwischen den Mitteln und dem Zweck. Das Ziel des Wollens wird also als Zweck bezeichnet. Aber man nennt das Ziel eines Strebens doch nur dann einen „Zweck“, wenn ein Streben nach den Bedingungen der Verwirklichung des Zieles vorliegt. Zweck ist dasjenige vorgestellte Erlebnis, um dessentwillen etwas anderes

erstrebt wird. Das vorgestellte Erlebnis ist der Zweck dieses Strebens nach den Bedingungen seiner Verwirklichung. Diese Bedingungen heissen dann die Mittel zu dem Zweck. Mittel ist also alles, das um irgend eines anderen willen erstrebt wird. Die Bedingungen der Verwirklichung des Zieles sind Mittel für das Streben nach dem Ziel.

Nun können einzelne Bedingungen der Verwirklichung des Endziels, also einzelne Mittel, wiederum zu ihrer Verwirklichung einer untergeordneten Mittelsreihe bedürfen. In Bezug auf das Streben nach diesen untergeordneten Mitteln nennt man dann gelegentlich auch jene ersteren Mittel Zwecke. Und im Unterschied von diesen dienenden oder abgeleiteten Zwecken bezeichnet man das Endziel des Strebens als den Endzweck. Zweck ist also dann jeder Gegenstand eines Strebens in Bezug auf das Streben nach Verwirklichung aller für ihn nötigen Mittel. Endzweck oder Zweck an sich, dagegen ist in Bezug auf das Streben nach den ihm zugehörigen Mitteln nur derjenige Gegenstand eines Strebens, der oder sofern er nicht wieder als Mittel für einen ihm übergeordneten Zweck erstrebt wird. Mittel heissen überhaupt alles Thun, alle Gegenstände mit ihren Eigenschaften, alles Geschehen, sofern sie Bedingungen für die Verwirklichung des Gegenstandes eines Strebens sind.

Die Frage nach dem Zweck eines Strebens entsteht also nur gegenüber dem Streben nach den Mitteln und den abgeleiteten Zwecken. Dagegen hat sie dem Streben nach dem Endzweck gegenüber keinen Sinn mehr. Ist z. B. eine Geschmacksempfindung an und für sich Gegenstand eines Strebens, so wird man dieselbe nicht als den Zweck dieses Strebens bezeichnen. Fragt man, warum man diese Empfindung erstrebe, so fragt man nicht mehr nach dem Zweck des Strebens, sondern nach der wirklichen oder vermeintlichen Ursache des Strebens nach dieser Empfindung. Was man Zweck nennt, ist zwar immer Gegenstand eines Strebens, aber es ist nicht der Zweck dieses Strebens selbst. Nur, wenn man ein Streben oder Thun konstatiert, von dem man vermutet, dass das zunächst darin Erstrebte nicht für sich Gegenstand des Strebens ist, fragt man nach dem Zweck dieses Strebens oder Thuns. Weiterhin darf nur das, was beim Thun oder beim Streben nach den Mitteln wirklich bewusst als näheres oder ferneres Ziel vorgestellt ist, nicht das, was als nicht bewusst erstrebte Wirkung des Thuns

oder Strebens sich einstellen kann, als Zweck bezeichnet werden. Es ist also eine über das eigentliche psychologische Gebiet hinausgehende Verwendung des Zweckbegriffes, wenn man etwa nach dem Zweck alles menschlichen Strebens fragt und damit nur wissen will, welches thatsächliche Endresultat sich ohne, dass auf seine Erreichung ein bewusstes Streben gerichtet wäre, als Erfolg alles Strebens ergiebt.

Der Komplex von Mitteln, der an einer oder mehreren Stellen ein eigenes Thun einschliesst, ist nun häufig keine einfache Reihe, sondern ein vielverzweigtes System. Der Endzweck kann zu seiner Verwirklichung der vorangehenden Verwirklichung einer grösseren Anzahl von Mitteln bedürfen, von denen jedes wieder zu seiner Verwirklichung mehrerer Mittelsreihen bedarf. Der Zweck kann ausserdem nur successive und stückweise zu verwirklichen sein, und diese stückweise Verwirklichung kann entweder in beliebiger Reihenfolge erfolgen oder sie muss einem bestimmten Plane gehorchen. Letzteres ist z. B. der Fall bei dem Bau eines Hauses. Da die Verwirklichung der einzelnen Teile einer Summe oder eines einheitlichen Ganzen notwendige Bedingung der Verwirklichung der Summe oder des Ganzen selbst ist, so kann man auch diese Teile Mittel nennen.

Manche Zwecke können nur stufen- oder gradweise erreicht werden, wie z. B. die Ausbildung bestimmter Fähigkeiten zu Fertigkeiten. Die Verwirklichung der geringeren Grade der Ausbildung ist notwendige Bedingung der Verwirklichung des erstrebten Grades derselben. Also kann man auch die niederen Stufen eines nur stufenweise zu verwirklichenden Zieles als Mittel für die Erreichung des Zieles betrachten.

Wenn jemand ein Thun bestimmter Art (Sport, Spiel, sittliches Verhalten etc.) will, so lässt sich dies Thun nur in einzelnen konkreten Fällen verwirklichen. Das Thun ist immer ein Thun von etwas; es verkörpert sich immer in einem Material, es bringt ein Sein oder Geschehen zustande. Insofern die Verwirklichung dieses Seins oder Geschehens notwendige Bedingung der Verwirklichung der bestimmten Art des Verhaltens ist, ist dieses Sein oder Geschehen Mittel für das Streben nach jenem Thun.

Die Beziehung zwischen Mittel und Zweck ist dann zwar eine Notwendigkeitsbeziehung; die Verwirklichung des letzteren setzt die Verwirklichung des ersteren notwendig voraus. Aber Mittel ist

nicht die nähere oder fernere Ursache des Zweckes, sondern nur eine Bedingung der Verwirklichung des Zwecks.

Es ergiebt sich weiter, dass der Zweck nicht als Ursache des Strebens nach dem Zweck bezeichnet werden kann. Der Zweck ist, solange das Streben danach dauert, noch nicht verwirklicht, kann also als etwas, das noch nicht existiert, nicht das jetzt existierende Streben verursachen. Es können überhaupt Ursachen des Strebens nicht zugleich Zwecke des Strebens sein. Denn Ursachen für ein vorhandenes Streben müssen immer schon verwirklicht sein, während Zweck immer etwas ist, das noch erst wirklich werden soll. Meint man also z. B., dass die Lust, welche ein vorgestelltes Erlebnis erweckt, Ursache des Strebens nach diesem Erlebnisse ist, so darf man diese Lust nicht als Zweck des Strebens bezeichnen. — Ebensowenig ist natürlich der Endzweck die Ursache für das Streben nach den zugehörigen Mitteln, oder die Ursache für das zur Verwirklichung des Zweckes nötige Thun.

Auch wenn man statt des Wortes „Ursache“ das Wort „Motiv“ verwendet, ändert sich daran nichts. Ausserdem ist „Ursache eines Strebens“ und „Motiv eines Strebens“ durchaus nicht dasselbe. Dennoch scheint der Begriff des Motivs sowohl den Endzweck als auch die Ursache des Strebens in gewisser Weise vereinigt in sich zu enthalten. Da indessen der Begriff des Motivs in den verschiedensten Bedeutungen gebraucht wird, so müssen wir, in Anbetracht seiner Wichtigkeit für die Psychologie des Wollens, zunächst seine Grundbedeutung feststellen.

Der Begriff des Motivs. Es ist eine Worterklärung, wenn man sagt, Motiv sei nichts anderes als der Beweggrund. Motiv ist jedenfalls immer die Bezeichnung für ein psychisches Erlebnis. Im psychischen Geschehen kommen nun allerlei „Bewegungen“ vor. Aber man nennt nicht jeden Grund einer psychischen „Bewegung“ ein Motiv. Es hat keinen Sinn, von dem Motiv des Auftretens dieser oder jener Vorstellung zu sprechen, obwohl natürlich dieses Auftreten seine Gründe hat. Vielmehr werden nur solche Gründe, die bewirken, dass ein Ich „sich bewegt“, Motive genannt. Nun „bewegt sich“ ein Ich nur im Streben oder im Thun. Also sind Motive die Gründe des Strebens und Thuns. Aber nicht alle Gründe des Strebens oder Thuns heissen Motive. Wer z. B. der Meinung ist, „Hemmung psychischer Kraftaneignung“ oder „Ansammlung physiologischer Energie“ an einer bestimmten Stelle des

Gehirns sei Grund des Strebens oder des Thuns, der will mit diesen Gründen doch nicht die Motive des Strebens oder des Thuns angeben. Um zu erkennen, was für Gründe des Strebens oder Thuns gemeint sind, fragen wir, welchen Sinn die Frage nach dem Motiv eines Strebens oder Thuns hat.

Die Frage nach einem Motiv entsteht, wenn wir von dem Streben oder Thun eines Menschen erfahren und annehmen, dass dieses Streben und Thun nicht um ihrer selbst willen in dem Menschen vorhanden sind. Die Angabe des Motivs soll uns das Streben oder Thun „verständlich“ machen. Und wir erlangen dieses Verständnis, wenn uns ein solcher mehr oder weniger unmittelbarer Erfolg des Strebens oder Thuns angegeben wird, dessen Erstrebtwerden wir begreifen. Wir nehmen dann an, dass der Mensch diesen Erfolg erstrebe, und dass ihm jenes erstere Streben oder Thun zur Erreichung dieses Erfolges dienen solle. Um uns auf diese Weise ein Streben oder Thun verständlich zu machen, dazu genügt die Angabe des Zweckes des Strebens oder Thuns. Es scheint also, als ob der Zweck selbst das Motiv des Strebens oder Thuns wäre. Zugleich mischt sich dazu der Gedanke, der Zweck sei die Ursache des Strebens oder Thuns. Hier kann natürlich nicht der verwirklichte Zweck, sondern nur das, was der Strebende als Zweck vorstellt, also der vorgestellte Zweck in Betracht kommen. Motiv scheint also der vorgestellte Zweck und zugleich die Ursache des Strebens zu sein.

Nun kann aber Motiv nicht identisch mit Ursache eines Strebens überhaupt sein. Denn jedes Streben hat zwar eine Ursache, aber nicht jedes Streben hat wieder ein Motiv. Und ebensowenig kann Motiv eines Strebens der Gegenstand dieses Strebens selbst sein, denn jedes Streben hat zwar einen Gegenstand oder ein Ziel, aber nicht jedes Streben hat wieder ein Motiv. Es bleibt also noch die Möglichkeit, dass Motiv gleich dem vorgestellten Zweck sei. Und da die Frage nach dem Motiv erst dann endgültig beantwortet ist, wenn nicht nur abgeleitete Zwecke, sondern der Endzweck des Strebens oder Thuns angegeben ist, so scheint Motiv im eigentlichen Sinne der vorgestellte Endzweck zu sein. Auch die Thatsache, dass gerade, wie nicht jedes Streben ein Motiv hat, so auch nicht, wie wir sahen, jedes Streben wieder einen Zweck hat, könnte dieser Annahme zur Bestätigung dienen.

Dennoch ist dieser Schein nur Schein, und das Motiv nicht identisch mit dem vorgestellten Endzweck. Denn Motiv nennt man das, von dem eine gewisse psychische Wirkung ausgeht; Endzweck dagegen das, worauf ein bestimmtes psychisches Geschehen gerichtet ist. Das Motiv giebt an, woher ein Streben oder Thun kommt; der Endzweck dagegen, wohin ein Streben oder Thun zielt. Der vorgestellte Endzweck ist zugleich Gegenstand eines Strebens; das Motiv dagegen ist nicht Gegenstand eines Strebens. Der vorgestellte Endzweck kann erreicht werden; es hat aber keinen Sinn, zu sagen, das Motiv des Strebens könne durch das Streben verwirklicht werden. Und der Eintritt des vorgestellten Endzweckes befriedigt das Streben; der Eintritt eines Motivs befriedigt dagegen das Streben nicht. Vorgestellte Endzwecke können nicht stark oder schwach sein, wohl aber können Motive stark oder schwach sein.

Das Motiv eines Strebens oder Thuns kann also weder mit der Ursache des Strebens überhaupt, noch mit dem Gegenstand des Strebens, noch mit dem vorgestellten Endzweck identifiziert werden. Trotzdem ist Motiv, wie schon bemerkt, in gewissem Sinne Grund eines Strebens oder Thuns. Das Motiv ist dasjenige, durch das ich mich veranlasst fühle, etwas anderes zu erstreben oder zu thun. Nun fühlen wir uns durch unser Streben nach einem vorgestellten Erlebnis, das nicht unmittelbar verwirklichbar ist, veranlasst, auch die Bedingungen seiner Verwirklichung zu erstreben. Es kann also zunächst jedes Streben nach einem Mittel, also einem abgeleiteten Zweck, sofern es zum Streben nach den für seine Verwirklichung nötigen Mitteln veranlasst, ein Motiv heissen. Da aber das Streben nach dem abgeleiteten Zweck selbst wieder durch ein anderes Streben veranlasst ist, so kann schliesslich als eigentliches Motiv nur das Streben nach dem zugehörigen Endzweck gelten. Motiv eines Strebens oder Thuns ist also das Streben nach dem Endzweck dieses Strebens oder Thuns.

Der Begriff des Motivs wird aber erweitert, indem man überhaupt alles dasjenige, durch das man sich veranlasst fühlt, etwas anderes zu erstreben oder zu thun, als Motiv dieses Strebens oder Thuns bezeichnet. So nennt man wohl die Wahrnehmung einer schmackhaften Frucht das Motiv für das Streben, dieselbe zu ergreifen und zu essen; und ebenso das Wissen, dass an einem bestimmten Orte zu bestimmter Zeit ein interessanter Vortrag gehalten wird, das Motiv für das Streben, sich zu der Zeit an den

Ort zu begeben. Aber man ist sich dabei bewusst, doch nicht das eigentliche Motiv, sondern nur das zu bezeichnen, was im gegebenen Moment das eigentliche Motiv, nämlich das Streben nach der Geschmacksempfindung und das Streben, den Vortrag zu hören, wachruft. Man setzt eben als bekannt voraus, dass jene Wahrnehmung oder jenes Wissen jenes Streben erweckt. Nicht für dieses Streben nach der Geschmacksempfindung oder nach dem Hören des Vortrags giebt man ein Motiv an, sondern für das Streben nach demjenigen, das zur Verwirklichung des Endzweckes dient. Die Angabe des Anlasses für den Eintritt des Motivs dient zum Hinweis auf das Motiv selbst. Wer aus der Angabe jener Wahrnehmung oder jenes Wissens nicht ersieht, welches Streben nach einem Zweck an sich dadurch wachgerufen werden kann, wer also nicht ausser der Wahrnehmung und dem Wissen zugleich ein bestimmtes Streben vorhanden denkt, für den ist diese Angabe keine Antwort auf die Frage nach dem Motiv des Strebens, nach den Greif-, Kau- und Schluckbewegungen, oder des Strebens, sich zu der Zeit an den und den Ort zu begeben.

Die Angabe des Endzwecks eines Strebens oder Thuns genügt ebenfalls nur deshalb zur Beantwortung der Frage nach dem Motiv dieses Strebens oder Thuns, weil man das Streben nach dem Endzweck als vorhanden hinzudenkt. Denn Endzweck ist ja dasjenige, was um seiner selbst willen erstrebt wird, was also jedermann, der davon Kenntnis hat, als Gegenstand des Strebens bekannt ist. Wirkliches Motiv ist auch hier nicht nur der vorgestellte Endzweck, sondern das Streben nach diesem Endzweck. Allerdings ist die Angabe des Endzwecks insofern von besonderer Wichtigkeit, weil die Unterschiede der Motive, die hier in Betracht kommen, eben Unterschiede dessen sind, was an und für sich erstrebt wird.

Man bezeichnet nun auch noch andere Bedingungen des Daseins von Motiven selbst wieder als Motive, so z. B. persönliche Eigenschaften, wie Eitelkeit, Faulheit, Mitleid, Weichherzigkeit u. s. w. Aber die Definition solcher persönlichen Eigenschaften lässt sich nur durch Zurückführung derselben auf Strebungen gewisser Art geben. Und diese Strebungen sind dann als Motive für anderes Streben, das zu ihrer Verwirklichung dient, zu betrachten. Die persönlichen Eigenschaften können ja überhaupt nicht als Motive im eigentlichen Sinne gelten, denn sie sind weder im Bewusstsein des

Strebenden vorhanden, noch fühlt man sich durch sie zu einem Streben oder Thun veranlasst. Die persönlichen Eigenschaften weisen vielmehr ebenfalls nur auf die Gattung von Strebungen hin, zu der das im gegebenen Falle wirklich vorhandene Motiv gehört. Sie können auch nicht als Motive für diejenigen Strebungen gelten, für die sie der Annahme nach die ruhende Grundlage bilden. Bezeichnet man sie trotzdem als Motive für die durch sie unmittelbar bedingten Strebungen, so erweitert man damit den Begriff des Motivs in unberechtigter Weise. Man ist damit von der Betrachtung der Motivation zur Betrachtung der Bedingungen der Motivbildung selbst übergegangen. Die Bedingungen der Motivbildung brauchen aber nicht als Bewusstseinsmomente gegeben zu sein. Dann kann sich auch der Strebende nicht durch sie zu einem Streben nach etwas anderen veranlasst fühlen.

Die Beziehung des Motivs zu dem Motivierten ist also eine Abhängigkeitsbeziehung zwischen dem Streben nach einem vorgestellten Erlebnis und dem Streben nach den Bedingungen der Verwirklichung dieses Erlebnisses. Und diese Beziehung ist eine erlebte Beziehung: ich strebe nach dem Erlebnis und ich fühle mich zugleich genötigt, nach den Bedingungen der Verwirklichung desselben zu streben. Die Beziehung zwischen den Ursachen eines Strebens und diesem Streben selbst ist dagegen eine erkannte Beziehung, die für den Strebenden selbst nicht vorhanden zu sein braucht. Motive sind daher nicht etwas ausserhalb des Ich Stehendes, das aus eigener Kraft das Ich zu Strebungen zwingt. Sondern „durch ein Motiv bestimmt sein“ heisst „sich selbst bestimmen“. Ich strebe nach etwas oder thue etwas und habe dabei ein Motiv, d. h. ich strebe oder thue etwas, weil ich einen durch dies Streben oder Thun zu verwirklichenden Erfolg erstrebe. Damit ein Motiv zum Motiv wird, ist es nötig, dass für das Bewusstsein die Verwirklichung des Endzwecks durch bestimmte Mittel und ein eigenes Thun möglich ist. Und das Motiv wird dann zum Motiv, indem das Streben nach dem Endzweck sich auch auf die Mittel und das eigene Thun ausdehnt.

Wenn man nun das Wollen im engeren Sinne, das schon das Streben nach den nötigen Mitteln und dem eigenen Thun einschliesst, auch als Motiv für das Streben nach den Mitteln und dem Thun bezeichnet, so ist hier die Beziehung zwischen Motiv und Motiviertem



eine andere. Das Motivierte ist schon in dem Motiv enthalten. — Wieder eine andere Beziehung besteht zwischen Motiv und Motiviertem, wenn man das Wollen im engeren Sinn das Motiv für das entsprechende Thun nennt. Weil ich das Thun für einen bestimmten Zeitpunkt gewollt habe, fühle ich mich in dem Zeitpunkt durch mein eigenes früheres Wollen zu dem Thun gedrängt. —

Es hat also nur gegenüber dem Wollen abgeleiteter Zwecke einen Sinn nach dem Motiv des Wollens zu fragen. Das Erstreben des Endzwecks dagegen, also das Streben nach allem, das um seiner selbst willen erstrebt wird, hat nicht wieder ein Motiv.

Da nun zu jedem Wollen im engeren Sinne das Streben nach einem Endzweck gehört, so ist wohl das Streben nach dem Endzweck Motiv für das Streben nach den Bedingungen der Verwirklichung des Endzwecks, aber der ganze Thatbestand des Wollens im engeren Sinne ist nicht wieder motiviert. Also alles eigentliche Wollen steht ausserhalb der Motivation, ist für das Bewusstsein etwas Letztes und in diesem Sinne frei. Damit ist nicht geleugnet, dass jedes Wollen seine psychologischen Ursachen hat; nur darf man diese Ursachen nicht Motive nennen, wenn man Verwirrung und Fälschung des Bewusstseinsthatbestandes des Wollens vermeiden will. Die Frage nach den Motiven eines Wollens ist daher immer die Frage nach den Motiven eines Wollens „abgeleiteter" Zwecke. Ist man beim Streben nach dem Endzweck angelangt, z. B. dem Streben nach einer angenehmen Geschmacksempfindung oder nach Rettung eines anderen Menschen aus Not und Elend, so hat das Fragen nach dem Motiv dieses Strebens ein Ende, das Fragen nach den psychologischen Ursachen dieses Strebens dagegen nicht. Fragt man also in einem solchen Fall, warum der Mensch dies will, so muss man sich bewusst bleiben, dass man nicht mehr nach dem Motiv fragt, sondern nach den psychischen Ursachen dieses Strebens. Der naive Mensch wird auch in solchem Falle über die Frage nach dem Motiv seines Strebens stutzen und dieselbe abweisen; er wird sagen, ich will, weil ich will. Bei anderen Menschen dagegen schlägt das „weshalb" in ein „warum" um; sie glauben nicht das Motiv, sondern die mutmassliche Ursache, die sie, nicht „a fronte", sondern gleichsam „a tergo" zum Streben bestimmte, angeben zu sollen. — Ich brauche wohl nicht hervorzuheben, welche Wichtigkeit die scharfe

Trennung dieser beiden Fragen, der Frage nach dem Motiv und die Frage nach der Ursache eines Strebens, sowohl für die Willenspsycholgie, wie für die Ethik hat. —

Auch in dieser Bestimmung, Motiv könne immer nur ein Streben nach einem Erlebnis sein, haben wir zunächst nur an ein positives Streben gedacht. Aber es unterliegt keinem Zweifel, dass auch ein Widerstreben gegen ein Erlebnis Motiv sein kann. Wenn jemand in einer Gefahr davonzulaufen strebt oder davonläuft, so ist das Motiv dieses Strebens oder Thuns das Widerstreben gegen mögliche unangenehme Erlebnisse. Man könnte allgemein sagen, das Widerstreben gegen ein Erlebnis ist Motiv für solche Strebungen, die auf die Verhinderung des Erlebnisses gerichtet sind. Fassen wir jedoch das Verhältnis von Motiv und Motiviertem hier genau analog wie oben beim positiven Streben, so kommen wir zu einem etwas anderen Resultat. Ein Widerstreben gegen ein Erlebnis wird Motiv, wenn sich dies Widerstreben auch auf die vorgestellten Bedingungen (mit Einschluss eines eigenen Thuns) des Wirklichwerdens des Erlebnisses ausdehnt. Ein Widerstreben kann demnach nur wieder für ein Widerstreben, nicht aber für ein positives Streben, Motiv sein. Das Widerstreben gegen ein Erlebnis muss zunächst in seine „Kehrseite" umschlagen, d. h. es muss zu einem positiven Streben nach dem Nichteintritt des Erlebnisses werden, wenn es Motiv für das Streben nach Verhinderung des Erlebnisses werden soll. In gleicher Weise kann dann auch ein positives Streben zum Motiv für ein Widerstreben werden. Es muss sich dann ebenfalls in seine „Kehrseite", d. h. in ein Widerstreben gegen den Nichteintritt des Erstrebten verwandeln. Dann kann sich dieses Widerstreben ausdehnen auf die Umstände, welche diesen Nichteintritt bedingen können.

Das Fragen nach dem Motiv eines Widerstrebens hat ebenfalls dann ein Ende und keinen Sinn mehr, wenn ein vorgestelltes Erlebnis an und für sich Gegenstand des Widerstrebens ist. Motiv des Widerstrebens und Gegenstand desselben sind also auch hier nicht dasselbe. Überhaupt gilt alles, was oben über Motiv gesagt wurde, analog für den Fall, dass ein Widerstreben Motiv ist. —

Das Angeführte mag zur Klärung der Begriffe Mittel, Zweck und Motiv genügen. Ich kehre jetzt zu der noch erforderlichen genaueren Bestimmung des Bewusstseinsthatbestandes des Wollens zurück.

3. Siegreiches, freies Streben.

Es zeigte sich, dass das Streben nach einem Erlebnis noch nicht notwendig dadurch zu einem Wollen wird, dass erstens das Bewusstsein der Möglichkeit der Verwirklichung des Erlebnisses durch eigenes Thun hinzukommt und zweitens das Streben sich auch auf die Bedingungen der Verwirklichung mit Einschluss des eigenen Thuns ausdehnt. Das Thun und die Mittel können Gegenstand blossen Strebens sein. Zum Wollen gehört aber nicht das blosse Streben nach dem Thun, sondern das Wollen des Thuns. „Ich möchte das Erstrebte, dessen Verwirklichung mir möglich ist, verwirklichen" und „ich will dasselbe verwirklichen", diese beiden Aussagen konstatiren verschiedene Bewusstseinsthatbestände. Nimmt z. B. jemand an einem kalten Tage einen um Hülfe schreienden Menschen in einem Flusse wahr; ist er sich zugleich bewusst, dass er denselben leicht retten könnte, und entsteht in ihm das Streben, nicht nur den Menschen gerettet zu sehen, sondern selbst ihn zu retten, so ist dieses Streben nicht notwendig ein Wollen. Der Gedanke, sich bekleidet in das eiskalte Wasser zu stürzen, vermag z. B. das Streben auf dem Niveau des blossen Strebens festzuhalten. Ebenso ist der Gedanke an die schädlichen Folgen, die für seine eigene Gesundheit aus der Rettung entstehen können, zu dieser Niederhaltung des Strebens im stande. So kann allgemein das vorgestellte Thun, die vorgestellten Mittel und die vorgestellten Folgen der Verwirklichung, kurz die Gesamtheit dessen, was für den Strebenden seiner Meinung nach mit der Verwirklichung des Endzwecks zugleich wirklich wird, Erlebnisse in sich schliessen, die zusammen Gegenstand eines stärkeren Widerstrebens sind, als das positive Streben nach der Verwirklichung des Endzwecks ist. Damit gelangen wir nun zu einem weiteren Bestimmungsstück des Thatbestandes des Wollens.

Es ist eine bekannte Thatsache, dass das Streben nach einem vorgestellten Erlebnis an Energie zunimmt, wenn das vorgestellte Thun, die vorgestellten Mittel und Folgen, deren Verwirklichung in der Verwirklichung des Erlebnisses eingeschlossen ist, zugleich auch an und für sich Gegenstände des positiven Strebens sind. Zu dem eigentlichen Endzwek treten damit sekundäre Endzwecke hinzu.

Entgegengesetzt verhält es sich, wenn das Thun, die Mittel und die Folgen, soweit sie von dem Strebenden vorgestellt sind, solche Erlebnisse enthalten, die an und für sich Gegenstände des Widerstrebens sind. Das Streben nimmt dann an Energie ab und kann zu einem völlig gefesselten Streben werden. Ist das der Fall, wird das positive Streben durch das Widerstreben völlig gebunden, so ist kein „Wollen“ des Endzweckes vorhanden.

Das Streben nach dem Endzweck muss sich also nicht nur auf das zur Verwirklichung desselben nötige Thun und die Mittel ausdehnen, sondern auch auf die vorgestellten Folgen; kurz es muss sich auf den Gesamtkomplex alles dessen ausdehnen, was nach Ansicht des Strebenden mit der Verwirklichung des Endzweckes notwendig mitverwirklicht wird. Und dann fragt es sich, was dem positiven Streben bei dieser Ausdehnung widerfährt. Ist das positive Streben nach dem Endzweck, mit der Verstärkung, die es durch eventuell vorhandene sekundäre Zwecke erfährt, nach jener Ausdehnung dennoch geringer oder gleich an Energie mit dem eventuellen Widerstreben gegen Thun, Mittel oder Folgen, so verwandelt sich mit dieser Ausdehnung das positive Streben nach dem Endzweck in ein Widerstreben oder ein unentschiedenes Streben in Bezug auf den vorgestellten Gesamtkomplex. Soll also das Streben nach dem Endzweck zu einem Wollen desselben werden, so muss es ein positives Streben bleiben, wenn es sich auf die vorgestellten Bedingungen und Folgen der Verwirklichung des Endzweckes erbreitert; d. h. das Strebungsgefühl muss gegenüber dem vorgestellten Gesamtkomplex ein Gefühl positiven Strebens bleiben. „Halten sich“ Streben und Widerstreben „die Wage“, so hat das Strebungsgefühl einen eigenartigen Charakter, den man als Gebundenheit bezeichnen kann. Entsteht dagegen bei der Ausdehnung des positiven Strebens gar kein Widerstreben, so hat das Gefühl des positiven Strebens den Charakter völliger Freiheit. Wir können also auch sagen, behält das Strebungsgefühl bei der Ausdehnung vom vorgestellten Endzweck auf den vorgestellten Gesamtkomplex des überhaupt zu Verwirklichenden den Charakter völliger oder wenigstens überwiegender relativer Freiheit, wird es also nicht zu einem völlig gebundenen Strebungsgefühl, so ist das Streben nach dem Endzweck zu einem Wollen desselben geworden.

Fügen wir nun zu dem positiven Streben nach dem einen Endzweck ein zweites positives Streben nach einem anderen Endzweck

der mit dem ersteren in Konflikt gerät, hinzu, so ist dieser Fall nicht wesentlich verschieden von dem eben betrachteten. Denn was heisst es, zwei Strebungen befinden sich im Widerstreit? Werden gleichzeitig zwei vorgestellte Erlebnisse erstrebt, so ist damit nicht schon notwendig ein Konflikt von Strebungen gegeben. Ein Konflikt zwischen den beiden positiven Strebungen liegt erst dann vor, wenn die gleichzeitig erstrebten Erlebnisse sich so zueinander verhalten, dass die Verwirklichung des einen die Verwirklichung des anderen unmöglich macht, oder, anders ausgedrückt, wenn für das Bewusstsein die Verwirklichung des einen notwendig die Nichtverwirklichung des anderen mit sich führt. Dieses Verhältnis zwischen den beiden Erlebnissen kann in mehrfacher Weise stattfinden. Entweder können die beiden erstrebten Erlebnisse selbst nicht gleichzeitig und auch nicht unmittelbar nacheinander wirklich sein (z. B. die erstrebte Geschmacksempfindung des Bieres ist weder gleichzeitig mit der Geschmacksempfindung einer gezuckerten Mehlspeise, noch unmittelbar nach derselben möglich). Oder das gleichzeitige Wirklichwerden der beiden zu den Endzwecken gehörigen Mittelsreihen ist unmöglich; oder das Thun, das zur Verwirklichung des einen Endzweckes nötig ist, schliesst das zur Verwirklichung des anderen Endzweckes notwendige Thun aus.

Wenn also zwei positive Strebungen in Konflikt geraten, so nötigt die Vorstellung der Verwirklichung des einen Endzweckes die Nicht-Verwirklichung des anderen vorzustellen. Nun ist der andere Endzweck Gegenstand des positiven Strebens. Die Vorstellung der Nicht-Verwirklichung des Gegenstandes eines positiven Strebens erweckt aber ein Widerstreben. Wir haben also auch hier den Fall, dass für das Bewusstsein mit der Verwirklichung des Gegenstandes eines positiven Strebens zugleich etwas notwendig verbunden ist, das Gegenstand des Widerstrebens ist. „Halten sich" daher hier Streben und Widerstreben völlig „das Gleichgewicht", so liegt ebenfalls ein unentschiedenes oder, wie wir oben sagten, ein völlig gebundenes Streben vor; d. h. ein Streben, das durch ein mit dem Charakter der Unentschiedenheit oder Gebundenheit ausgestattetes Strebungsgefühl gekennzeichnet ist. Dies gebundene Streben ist aber ebenfalls noch kein Wollen.

„Überwiegt" dagegen das positive Streben nach dem einen Endzweck das Widerstreben gegen die Nicht-Verwirklichung des

anderen, so hat das Streben den Charakter grösserer oder geringerer Entschiedenheit oder Freiheit. D. h. also, das Strebungsgefühl behält oder gewinnt auch hier gegenüber der Vorstellung alles dessen, was mit der Verwirklichung des einen Endzweckes im gegebenen Fall notwendig verbunden ist, den Charakter relativer Entschiedenheit oder Freiheit. Dann ist damit ein Wollen dieses einen Endzweckes vorhanden.

Soll also ein vorgestelltes Erlebnis gewollt werden, so ist nötig, dass dieses Erlebnis Gegenstand positiven Strebens sei; dass seine Verwirklichung für das Bewusstsein in letzter Instanz durch ein eigenes Thun möglich ist; dass sich das positive Streben nach dem Erlebnis auf den vorgestellten Gesamtkomplex alles dessen, was mit dem Wirklichwerden des Erlebnisses für das Bewusstsein notwendig mit verwirklicht werden muss, ausdehnt; und dass bei dieser Ausdehnung das positive Streben, mit der Verstärkung durch eventuell vorhandene sekundäre Zwecke, siegreich bleibt über alle dabei sich einstellenden widerstreitenden Strebungen, d. h. dass das Gefühl des positiven Strebens dabei den Charakter völliger oder relativer Freiheit oder Entschiedenheit behält oder gewinnt. — Hiermit ist nicht nur die „gegenständliche" Seite, sondern auch die Gefühls-Seite des Bewusstseinsthatbestandes des Wollens wieder etwas genauer bestimmt.

Es wird sich nun weiterhin zeigen, dass auch diese Bestimmung des Bewusstseinsthatbestandes des Wollens noch nicht völlig genügt. Zunächst jedoch will ich noch kurz untersuchen, wie sich zu dem bisher über das Wollen im engeren Sinne Gesagten das Nichtwollen und das sogen. hypothetische und das disjunktive Wollen verhält. Das letztere wird dann zur Vervollständigung der bisherigen Bestimmungen überleiten.

4. Das Nicht-Wollen; das hypothetische und das disjunktive Wollen.

Wie dem Streben das Widerstreben, so steht dem Wollen das Nicht-Wollen gegenüber. Wenn ein vorgestelltes Erlebnis Gegenstand des Nicht-Wollens ist, so ist nicht bloss das Erlebnis vorgestellt und gar kein Wollen vorhanden. Das „Nicht-Wollen" oder „negative Wollen" bezeichnet nicht das Fehlen eines Wollens überhaupt, sondern ein thatsächlich vorhandenes wollendes Verhalten bestimmter Art. Wenn ich nur einfach Empfindungen und Vor-

stellungen habe und bloss Freude oder Trauer über etwas fühle, so will ich allerdings auch nicht. Aber hiermit ist nur gesagt, dass diese Bewusstseinsthatbestände kein Wollen sind, dass ihnen dasjenige fehlt, was allein sie zu Wollungen machen könnte. Das Nicht-Wollen dagegen ist im Grunde auch ein Wollen.

Ist in dem Ausdruck „Nicht-Wollen" das „Wollen" in dem allgemeinen Sinne des Strebens genommen, so ist derselbe nur ein anderer Ausdruck für das Widerstreben. Das Widerstreben aber ist, nach Früherem, als Bewusstseinsthatbestand nicht dasselbe wie ein positives Streben nach einem negativ bestimmten Ziele, wenn es auch ein solches positives Streben zur „Kehrseite" hat. In diesem Sinne ist also auch das Nicht-Wollen nicht einfach ein Wollen eines negativ bestimmten Zieles.

Es entsteht aber die Frage, ob es auch ein Nicht-Wollen im engeren Sinne analog dem Wollen giebt, oder ob nicht vielmehr jedes Nicht-Wollen in Wahrheit ein Wollen ist, das auf die Nicht-Verwirklichung eines Erlebnisses gerichtet ist.

Zunächst ist soviel sicher, dass derjenige, welcher ein vorgestelltes Erlebnis nicht will, ein Widerstreben gegen dieses Erlebnis fühlt, wenn dieses Erlebnis wirklich der eigentliche Gegenstand seines Nicht-Wollens ist. Das Nicht-Wollen enthält in sich ein Widerstreben genau so, wie das Wollen ein positives Streben in sich enthält. Es fragt sich also, ob es ein dem blossen Widerstreben gegenüberstehendes Nicht-Wollen giebt, das von dem ersteren sich genau durch dieselben Momente unterscheidet, wie das Wollen vom blossen Streben.

Der Gedanke, es werde zu einer bestimmten Zeit „schlechtes Wetter" sein, kann ein Widerstreben gegen das „schlechte Wetter" erwecken. Dagegen kommt unter gewöhnlichen Umständen ein Nicht-Wollen des „schlechten Wetters" nicht vor. Das Nicht-Wollen eines Erlebnisses kann nur entstehen, wenn das Bewusstsein vorhanden ist, die Verwirklichung des Erlebnisses sei von einem eigenen Thun abhängig. Dem Nicht-Wollen steht das Fürchten genau so gegenüber wie das Wünschen dem Wollen. Das Fürchten eines Erlebnisses ist zwar ein Widerstreben gegen das Erlebnis, aber nicht ein Nicht-Wollen desselben. Im Fürchten ist das Bewusstsein vorhanden, der Eintritt des gefürchteten Erlebnisses sei unabhängig von dem eigenen Thun. Und weil das Nicht-Wollen eines Erlebnisses den Glauben voraussetzt, der Eintritt des Erleb-

nisses hänge von dem eigenen Verhalten ab, so kann auch das Nicht-Wollen sich nur auf zukünftige Erlebnisse beziehen.

Aber auch hier ist mit dem Hinzutritt jenes Glaubens das Widerstreben gegen das vorgestellte Erlebnis noch nicht zu einem Nicht-Wollen geworden. Es muss vielmehr auch hier das Widerstreben gegen das Wirklich-Werden zu einem Widerstreben gegen das Wirklich-Machen des Erlebnisses werden. D. h. das Nicht-Wollen eines Erlebnisses schliesst ein Nicht-Wollen der Bedingungen der Verwirklichung des Erlebnisses und des zugehörigen eigenen Thuns in sich; es muss sich das Widerstreben gegen das vorgestellte Erlebnis auf die vorgestellten Mittel und das Thun, die zu seiner Verwirklichung führen würden, ausdehnen, wenn ein Nicht-Wollen daraus werden soll. Weiterhin muss das Widerstreben sich auch auf die Folgen, kurz auf alles ausdehnen, was nach Ansicht des Widerstrebenden mit der Verwirklichung des Erlebnisses notwendig mit verwirklicht werden würde. Und es muss bei dieser Ausdehnung siegreich bleiben, d. h. es dürfen die Folgen, die Mittel und das eigene Thun, soweit sie vorgestellt sind, nicht selbst ein gleich starkes oder stärkeres positives Streben erwecken, wenn der Thatbestand in ein Nicht-Wollen des Erlebnisses übergehen soll.

Dass nun solches Nicht-Wollen wirklich vorkommt, unterliegt keinem Zweifel. Wird z. B. ein Mensch aufgefordert, vom Grunde eines tiefen Wassers eine Leiche heraufzuholen, und er will nicht, so setzt dieses Nicht-Wollen voraus, dass das vorgestellte Erlebnis Gegenstand seines Widerstrebens ist; dass der Nicht-Wollende sich ausserdem bewusst ist, das Geforderte leisten zu können und nicht durch Gewalt zum Einsteigen, Untertauchen etc. gezwungen zu werden; dass sich dann sein Widerstreben auf die Bedingungen und Folgen der Verwirklichung ausdehnt und dabei siegreich bleibt, d. h. dass die Bethätigung seiner Kräfte und Fähigkeiten, wie sie die Verwirklichung des Zieles einschliesst, oder bestimmte Folgen der Verwirklichung nicht zum Gegenstand eines stärkeren oder gleich starken Strebens werden, als das Widerstreben ist.

Das Nicht-Wollen in diesem Sinne ist demgemäss als Bewusstseinsthatbestand nicht mit dem Wollen eines negativ bestimmten Zieles identisch. Denn bei diesem letzteren Wollen müsste sich ein positives Streben nach einem Erleben, in welchem ein bestimmtes Erlebnis nicht oder nicht mehr vorkommt, auf die Verwirklichung der Mittel und des Thuns, die zur Verwirklichung dieses negativ

bestimmten Zieles führen, und auf die vorausgesehenen Folgen dieser Verwirklichung ausdehnen und dabei ein siegreiches positives Streben bleiben.

Das Nicht-Wollen eines vorgestellten Erlebnisses wird also immer dann vorhanden sein, wenn der eigentliche Gegenstand des Nicht-Wollens, das vorgestellte Erlebnis, erst durch ein eigenes Thun wirklich werden würde, durch Unterlassung dieses Thuns aber ebenfalls unterbleibt. Aber auch hier kann analog, wie wir es beim Widerstreben konstatierten, das Nicht-Wollen in das entsprechende Wollen eines negativ bestimmten Zieles übergehen, wenn das Beachtungsrelief der gegenständlichen Bewusstseins-Seite sich in bestimmter Weise ändert. Ein Wollen eines negativ bestimmten Zieles wird dann eintreten, wenn der Gegenstand des Widerstrebens nach Ansicht des Strebenden schon ohne sein Zuthun sich verwirklichen wird, und vielmehr ein eigenes Thun nötig und hinreichend ist, um die Verwirklichung zu verhindern. — Ebenso wie das Wollen sowohl auf ein positiv als auch auf ein negativ bestimmtes Ziel gerichtet sein kann, so kann sich auch das Nicht-Wollen sowohl auf ein positiv als auch auf ein negativ bestimmtes Ziel beziehen.

Die bisher angegebenen Momente, die zum Thatbestande des positiven Strebens hinzutreten müssen, wenn er zu einem Wollen werden soll, müssen also auch zum Thatbestande des Widerstrebens hinzutreten, wenn ein Nicht-Wollen vorhanden sein soll. —

Es fragt sich nun, ob die gegebene Bestimmung des Thatbestandes des Wollens auch für das sogen. hypothetische und das disjunktive Wollen Gültigkeit hat. Um das festzustellen, müssen wir erst untersuchen, was unter hypothetischem und disjunktivem Wollen zu verstehen ist.

Als hypothetisches Wollen kann man sehr verschiedenartige Thatbestände bezeichnen. Die sprachliche Mitteilung eines hypothetischen Wollens kleidet sich gewöhnlich in die Form: „Ich will dies Ziel verwirklichen, wenn diese oder jene Bedingung erfüllt ist.“ Aber in diese Mitteilungsform kann man auch ein wirkliches Wollen oder Nicht-Wollen bringen; z. B. „ich will dies oder jenes thun, wenn ich die mich gerade beschäftigende Arbeit vollendet habe,“ oder „ich will nicht dabei sein, wenn diese oder jene bestimmte chirurgische Operation vollzogen wird.“ Wenn ich im ersten Beispiel sicher bin, dass meine Arbeit in nächster Zeit voll-

endet sein wird, so ist mein Wollen des Thuns ein wirkliches positives Wollen, und jenes „wenn“ bestimmt nur den Zeitpunkt, für den ich es will. Ebenso, wenn ich im zweiten Beispiele gewiss bin, dass die Operation stattfinden wird und ich dabei sein könnte, so ist ein wirkliches Nicht-Wollen vorhanden, und jener Nachsatz mit „wenn“ bestimmt nur den Gegenstand meines Nicht-Wollens inhaltlich und zeitlich genauer. Man darf also die sprachliche Form der Mitteilung eines Wollens nicht zum Massstab dafür nehmen, ob das Wollen ein kategorisches oder ein hypothetisches ist, sondern man muss den Sinn der sprachlichen Form beachten.

Das hypothetische Wollen ist nun nicht einfach ein bedingtes Wollen. Denn das Wollen der Mittel und des Thuns für einen Endzweck ist auch ein bedingtes Wollen, nämlich bedingt durch das Streben nach dem Endzweck. Aber man rechnet das Wollen der Mittel und des Thuns deshalb nicht zum hypothetischen Wollen.

Wollte man das unentschiedene Streben ein hypothetisches Wollen nennen, so würde man damit nur sagen, dass das unentschiedene Streben überhaupt noch kein Wollen ist, unter Umständen aber vielleicht zu einem Wollen werden kann. Das hypothetische Wollen in diesem Sinne wäre in der That gar kein Wollen.

Ebenso verhält es sich, wenn das Streben nach einem Erlebnis, das mit dem Bewusstsein der Unmöglichkeit seiner Verwirklichung (überhaupt oder zu der bestimmten Zeit oder unter den bestimmten konkreten Umständen oder nur für mich) verbunden ist, als ein hypothetisches Wollen bezeichnet wird. Der gewöhnliche Name für derartige Bewusstseinsthatbestände ist „Wünschen“. Das hypothetische Wollen im Sinne des Wünschens ist aber kein Bewusstseinsthatbestand des Wollens im engeren Sinne. Auch hier besagt die Bezeichnung des Wünschens als hypothetisches Wollen nur, dass dieser Thatbestand zu einem Wollen werden würde, falls noch gewisse Momente hinzukämen.

Liegt dagegen ein positives Streben nach einem Ziel vor, das ich für verwirklichbar durch mein eigenes Thun halte, besteht aber noch Ungewissheit, ob mit der Verwirklichung desselben nicht zugleich solche Erlebnisse verwirklicht werden, die als Gegenstände eines stärkeren Widerstrebens das positive Streben zu einem unentschiedenen oder gebundenen machen würden, so kann ein hypothetisches Wollen in anderem Sinne entstehen, wenn nämlich meiner Ansicht nach in Zukunft ein Fall möglich ist, in welchem die Ver-

wirklichung des Zieles nicht derartige, Widerstreben erweckende Erlebnisse mit sich führt. Ich will das Ziel verwirklichen, falls jener mögliche Fall eintritt.

Analog verhält es sich, wenn das positive Streben nach einem Ziel zwar ein entschiedenes oder relativ freies Streben ist, aber noch Ungewissheit besteht, ob mir die Verwirklichung desselben möglich sein wird. Glaube ich dann, dass mir in Zukunft die Bedingungen der Verwirklichung möglicherweise zur Verfügung stehen werden, so will ich das Ziel verwirklichen, falls mir die Verwirklichung möglich wird.

In diesen beiden Fällen scheint ein wirkliches Wollen vorhanden zu sein. Denn, wenn ich jetzt voraussetze, die Bedingungen seien in Zukunft erfüllt, so bin ich jetzt thatsächlich entschieden und nicht mehr unsicher, ob ich das vorgestellte Erlebnis wollen soll oder nicht, oder ob ich dies oder jenes wollen soll. Ich versetze mich in den in der Zukunft vorausgesehenen Fall und will thatsächlich dann das Ziel verwirklichen. Die Sicherheit dieses Wollens ist freilich eine geringe, sie entspricht dem Grade der Wahrscheinlichkeit des Eintritts jenes möglichen Falles. Während also das kategorische Wollen das Bewusstsein einschliesst, mein Thun wird eintreten und darauf wird mehr oder weniger wahrscheinlich die Verwirklichung des Zieles folgen, ist beim hypothetischen Wollen das Bewusstsein vorhanden, mein Thun wird nur eintreten, falls jener mögliche Fall eintritt.

Sofern also das hypothetische Wollen eine hypothetische Basis in sich schliesst, d. h. auf der mehr oder weniger begründeten Annahme beruht, der vorausgesehene mögliche Fall werde wirklich eintreten, insofern ist es kein jetzt vorhandenes wirkliches Wollen. Sieht man davon ab, dass die Annahme nur eine mögliche Annahme ist, nimmt man vorübergehend die zukünftige Möglichkeit als zukünftige Thatsächlichkeit an, so wird auch vorübergehend das hypothetische Wollen zu einem wirklichen Wollen. Dann sind aber auch alle Momente, die bisher als notwendige Bestandteile des Bewusstseins des Wollens festgestellt wurden, thatsächlich vorhanden. Das hypothetische Wollen ist also eine eigenartige Vorstufe des Wollens, nicht aber schon ein wirkliches Wollen. Es ist charakterisiert durch das Gefühl der Ungewissheit betreffs des zukünftigen Eintritts oder Nichteintritts gewisser Bedingungen des Wollens.

Anders dagegen verhält es sich, wenn die hypothetische Basis

zu einer festen Basis wird, wenn ich gewiss bin, dass die Fälle, für die ich das Ziel verwirklichen will, sicher eintreten werden. Auch solches Wollen kann man ein hypothetisches Wollen nennen, wenn der Zeitpunkt und die konkreten Umstände, in denen die Bedingungen der Ausführung des Wollens vollständig gegeben sein werden, noch unbestimmt sind. Dann muss aber jedes Wollen eines allgemein bestimmten Zweckes ein hypothetisches Wollen heissen. Wer sich jedoch verpflichtet, in allen zukünftig vorkommenden Fällen eines (empirisch oder generell) bestimmten Umkreises dies oder jenes zu thun; wer eine Anstellung oder ein Amt mit dem Bewusstsein der daraus ihm erwachsenden Pflichten übernimmt; wer einen aufrichtigen Eid, etwas zu thun, leistet; wer allgemeine Vorsätze fasst oder sich etwas zum Grundsatz oder zur Maxime macht, der will thatsächlich etwas. Aber die Fälle, in denen sein Wollen zur Ausführung kommen soll, sind in ihrer konkreten Beschaffenheit und in ihrem zeitlichen Eintritt noch unbestimmt. Dennoch schliesst sein Wollen, wie das kategorische Wollen, das Bewusstsein ein, sein Thun werde sein, er werde das Gewollte verwirklichen, soweit es an ihm liegt; nur das „wann“ und „unter welchen Umständen“ sieht er noch nicht. Da aber die genauere Bestimmung des „wann“ und „unter welchen Umständen“ nicht notwendig zum Bewusstseinsthatbestande des Wollens hinzugehört, und da alle anderen Momente sich in diesen Fällen des Wollens allgemeiner Zwecke vorfinden, so ist auch nach unserer Bestimmung alles Wollen allgemeiner Zwecke kein hypothetisches, sondern ein kategorisches Wollen, wenn es sich auch sprachlich in hypothetischer Form mitteilen lässt. —

Suchen wir nun ebenso kurz festzustellen, wie es sich mit dem sogen. disjunktiven Wollen verhält.

Eine Disjunktion kann beim Thatbestand des Wollens entweder zwischen dem Wollen und dem Nichtwollen eines und desselben vorgestellten Erlebnisses oder zwischen mehreren vorgestellten Erlebnissen stattfinden. Im ersteren Fall ist der Zielpunkt bestimmt, das Wollen dagegen unbestimmt; im zweiten Fall ist das Wollen bestimmt, aber der Zielpunkt desselben noch nicht eindeutig bestimmt. Bezieht sich jedoch die Disjunktion auf das Nichtwollen oder Wollen eines und desselben Erlebnisses, sage ich also: „entweder will ich A oder ich will es nicht“, so liegt offenbar noch gar kein Wollen vor, sondern ein Zustand des unentschiedenen

Strebens. Derselbe wird auch gewöhnlich nicht als disjunktives Wollen bezeichnet. Wir können ihn daher hier ausser Betracht lassen. Unter disjunktivem Wollen versteht man vielmehr den anderen Fall, in welchem mehrere Ziele vorhanden sind, aber nur eines derselben gewollt wird, zugleich jedoch noch nicht ein bestimmtes unter den Zielen zum alleinigen Ziel geworden ist. Das Ziel des disjunktiven Wollens ist also insofern ein bestimmtes, als es als „eins von mehreren jetzt vorgestellten Erlebnissen“ definiert ist. Es ist dagegen noch ein unbestimmtes, insofern noch nicht entschieden ist, welches von diesen Erlebnissen endgültig Ziel sein soll. Ich will entweder A oder B oder C, ich weiss nur noch nicht welches, aber eines von ihnen will ich sicher.

Die Beschränkung des Wollens auf nur eines der vorgestellten Erlebnisse geschieht entweder aus freien Stücken oder auf Grund eines Zwanges. Entweder ist von vornherein nur eines derselben Ziel des Strebens, und das Streben ist mit dem Eintritt eines der Erlebnisse völlig befriedigt; oder alle die vorgestellten Erlebnisse sind gleichzeitig Gegenstände des Strebens, aber die Erlangung aller zusammen ist unmöglich, nur eines derselben kann mir unter den gegebenen Umständen zu teil werden.

Die zur Wahl stehenden Erlebnisse A, B, C können Exemplare einer und derselben Gattung sein, d. h. das, was ich will, findet sich sowohl in A wie in B wie in C verkörpert. Jedes der A, B, C bildet eine konkrete Gestaltung des Zieles meines Wollens. Dann wil ich etwas generell, also seiner Beschaffenheit nach Bestimmtes, aber ich stehe den möglichen konkreten Gestaltungen dieses Gewollten noch unentschieden gegenüber. Zugleich ist mir, meiner Ansicht nach, jedes der A, B, C zu verwirklichen möglich. Z. B. ich will in einem Restaurant etwas essen, bin aber noch unentschieden, welche der auf der Speisekarte verzeichneten Speisen ich wählen soll. Oder ich will einen Spaziergang machen, habe aber noch die Wahl zwischen den Wegen A, B, C. Hier enthält also das disjunktive Wollen ein wirkliches W o l l e n, nämlich das Wollen eines generell bestimmten Zieles; dagegen ist noch kein Wollen des A oder des B oder des C vorhanden. Sind die konkreten Ziele g l e i c h w e r t i g, so kann sich die Überlegung auf die Frage richten, welches der A, B, C am leichtesten, sichersten und angenehmsten zu verwirklichen ist. Mit der eindeutigen Lösung dieser Frage verwandelt sich dann das disjunktive Wollen aus dem Wollen eines

allgemein bestimmten Zieles in ein Wollen eines konkreten Zieles, nämlich eines der A, B, C.

Es kann aber auch sein, dass die konkreten Ziele ungleichwertig sind, und dass ich zwar etwas gattungsmässig Bestimmtes will, aber doch zugleich dasjenige von den möglichen Konkretisierungen desselben, das in einer oder mehreren Hinsichten die anderen überragt. Dann wird die Überlegung sich darauf richten, welches der A, B, C die anderen in diesen Hinsichten übertrifft. Auch hier liegt dann schon ein wirkliches Wollen eines allgemein bestimmten Zieles vor, nämlich das Wollen desjenigen unter den A, B, C, welches die anderen in bestimmter Hinsicht überragt. Gegenüber den konkreten Erlebnissen A, B, C ist freilich das Wollen noch unentschieden, bis die Frage, welches derselben vor den anderen bestimmte Vorzüge hat, eindeutig gelöst ist.

Ein grosser Teil des menschlichen Wollens wird, wenn die Verwirklichung begonnen werden soll, zu einem disjunktiven Wollen. Denn die meisten Ziele, die sich der Mensch setzt, sind zunächst nur nach einzelnen bestimmten Eigenschaften bestimmt, so dass deren Verwirklichung in mehreren konkreten Einzelfällen möglich ist. Die für die Ausführung gegebenen Verhältnisse bieten eine gewisse Anzahl möglicher konkreter Erlebnisse dar, von denen jedes eine mehr oder minder vollkommene Verkörperung des Gewollten bildet.

Nun können aber auch die im disjunktiven Wollen vorgestellten Erlebnisse A, B, C nichts weiter miteinander gemein haben, als dass sie jetzt gerade gleichzeitig sich als Ziele darbieten, und jedes derselben zwar für sich allein mir zu verwirklichen möglich ist, aber eine durch irgendwelche Umstände bedingte Nötigung besteht, nur eines derselben zu verwirklichen. Ich will eines von den A, B, C und nur eines, wenn ich auch alle drei möchte. Und zwar will ich von vornherein entweder dasjenige, welches sich am leichtesten, sichersten und angenehmsten verwirklichen lässt, oder dasjenige, das die anderen in bestimmter Hinsicht übertrifft.

Auch in diesem Falle schliesst das disjunktive Wollen schon ein wirkliches Wollen ein, nur ist das Ziel dieses Wollens nicht generell, sondern empirisch bestimmt als „dasjenige von der jetzt vorgestellten Anzahl, dessen Verwirklichung am leichtesten, sichersten und angenehmsten ist, oder das die anderen in bestimmter Hinsicht überragt.“ Im übrigen stimmt dieser Fall mit dem ersteren überein.

Das disjunktive Wollen schliesst also immer ein wirkliches Wollen in sich oder setzt ein solches voraus. Das disjunktive Wollen ist ein kategorisches Wollen, sofern es das Wollen eines allgemein bestimmten Zieles einschliesst; es ist noch kein kategorisches Wollen, sofern es noch mehreren konkreten Gestaltungen des allgemein bestimmten Zieles unentschieden gegenübersteht. Es besteht nicht in der Unentschiedenheit, ob überhaupt gewollt werden soll oder nicht. Das Wollen ist da, aber der Zielpunkt desselben noch nicht konkretisiert.

Dass nun dieses im disjunktiven Wollen eingeschlossene Wollen die bisher angeführten konstituierenden Momente des Bewusstseinsthatbestandes des Wollens enthält, bedarf wohl keines besonderen Nachweises. Es ist das vorgestellte allgemein bestimmte Erlebnis Gegenstand eines positiven Strebens, der Glaube an die Möglichkeit, dasselbe durch eigenes Thun verwirklichen zu können, ist vorhanden, ebenso die Bereitschaft zu diesem eigenen Thun und zur Verwirklichung der Mittel; und das positive Streben ist in Bezug auf alles mit dem allgemeinen Ziel zu Verwirklichende ein siegreiches oder relativ freies. Gegenüber jedem der konkreten Gestaltungen des allgemeinen Zieles ist freilich das Streben noch kein siegreiches oder freies, solange das disjunktive Wollen dauert. Solange liegt aber auch noch kein Wollen des A oder des B oder des C vor.

A, B, C stehen zur Wahl. Die Überlegung kann dazu führen, dass das Ziel des im disjunktiven Wollen enthaltenen kategorischen Wollens eine konkrete eindeutige Gestaltung bekommt. Hier ist also schon ein wirkliches Wollen vorhanden, wenn die Überlegung und Wahl eintritt. Und das aus der vollzogenen Wahl resultierende Wollen ist nur eine Konkretisierung des schon vorhandenen allgemeinen Wollens. Nur weil das Wollen schon da ist, kann in diesen Fällen das Resultat der Überlegung und Wahl zu einem Wollen führen. War kein Wollen, sondern ein blosses Streben oder Wünschen vorhanden, so ist, wenn keine neuen Momente hinzutreten, auch nach vollzogener Wahl nur ein blosses Streben oder Wünschen vorhanden.

Nun kommt aber auch sonst beim Streben noch Wahl und Überlegung vor, nämlich allemal dann, wenn in einem Thatbestand des Strebens noch Ungewissheit darüber besteht, ob die Verwirklichung des Erstrebten durch eigenes Thun möglich ist; oder, wenn

das Streben bei der Ausdehnung über den vorgestellten Komplex von Bedingungen und Folgen der Verwirklichung nicht zu einem relativ freien oder entschiedenen positiven Streben oder Widerstreben wird. Es erhebt sich also die Frage, ob Wollen und Wahl resp. Überlegung immer in demselben Verhältnis wie beim disjunktiven Wollen zu einander stehen, d. h. ob jede Wahl und Überlegung bei Thatbeständen des Wollens schon das Vorhandensein eines allgemeinen Wollens voraussetzt, derart, dass die Wahl und Überlegung nur dazu dient, die Zielvorstellung des schon vorhandenen Wollens zu konkretisieren. Diese Frage ist hier von Wichtigkeit, weil man häufig behauptet hat, zum Wollen im engeren Sinne gehöre notwendig das Vorausgehen einer Wahl und Überlegung; ohne vorausgehende Wahl und Überlegung sei das scheinbare Wollen in Wahrheit kein eigentliches Wollen. Hier wird also ein dem obigen gerade entgegengesetztes Verhältnis von Wollen und Wahl resp. Überlegung behauptet.

Um nun diese Frage zu beantworten, müssen wir erst kurz feststellen, was hier überhaupt unter Überlegung und Wahl zu verstehen ist, resp. ob Überlegung und Wahl immer ein und derselbe Vorgang sind, oder ob es nicht vielmehr verschiedene Arten derselben giebt. Die Lösung der Frage wird uns dann zugleich zur endgültigen Bestimmung des Bewusstseinsthatbestandes des Wollens im engeren Sinne führen.

5. Überlegung und Wahl. Spontanes Streben.

Wenn ich mir überlege, ob es Mittel zur Verwirklichung eines vorgestellten Erlebnisses giebt; oder, ob ich im stande bin, in eine Mittelsreihe für einen bestimmten Erfolg bestimmend einzugreifen, ob mir also die Verwirklichung des Erfolges möglich ist; oder, auf welchem Wege die Verwirklichung eines Erlebnisses am leichtesten, sichersten und angenehmsten auszuführen sei; wenn ich weiterhin festzustellen suche, welches die Folgen der Verwirklichung sein werden; so sind diese Überlegungen psychische Vorgänge, die auf die Feststellung von Thatsachen gerichtet sind. Erreichen diese Überlegungen ihr natürliches Ende, so habe ich Gewissheit über thatsächliches Sein und Geschehen gewonnen; ich erkenne, dass mir die Verwirklichung des Erlebnisses möglich oder unmöglich ist, dass ein bestimmter Weg der leichteste, sicherste und ange-

nehmste zur Verwirklichung ist, und dass die Verwirklichung diese und diese bestimmten Folgen haben wird. Diese Erkenntnis kann sich als wahr oder falsch erweisen. Die Überlegung dieser Art ist also dem Irrtum unterworfen; sie kann zu einem wahren oder falschen Ergebnis gelangen. Eine Überlegung aber, deren Resultat eine Erkenntnis ist, können wir als theoretische Überlegung bezeichnen.

Wie verhält sich nun die Überlegung in diesem Sinne zum Wollen? Da das Wollen im engeren Sinne die Gewissheit voraussetzt, dass die Verwirklichung des Gewollten durch eigenes Thun möglich ist, da weiterhin der Weg der Verwirklichung und der vorausgesehene Folgenkomplex kein gleich starkes oder grösseres Widerstreben erwecken dürfen, als das positive Streben nach dem gewollten Erlebnis ist, so wird in allen Fällen, in denen noch keine Gewissheit über die Möglichkeit der Verwirklichung durch eigenes Thun, oder über die Beschaffenheit der Wege zum Ziel und der Folgen der Verwirklichung besteht, das Zustandekommen des Wollens im engeren Sinne allerdings von jener theoretischen Überlegung abhängig sein. Aber die gemachte Voraussetzung trifft nicht in allen Fällen des Wollens zu. Der erwachsene Mensch braucht bei seinem täglichen Wollen meistens keine solchen theoretischen Überlegungen mehr ausdrücklich auszuführen. Er weiss alles das, was ihn die ausdrückliche Überlegung lehren könnte, schon ohne weiteres.

Theoretische Überlegungen sind also nicht unbedingt notwendig zum Wollen, wenn auch ein Wissen oder subjektives Für-Wahr-Halten zum Thatbestand des Wollens hinzugehört.

Von der theoretischen Überlegung kann man nun eine andere Art als die praktische Überlegung unterscheiden; und diese ist es, die auch den Namen „Wahl" führt. Diese Überlegung, die sich auf die Frage bezieht, ob ich etwas wollen soll oder nicht, oder, ob ich dieses oder jenes vorgestellte Erlebnis wollen soll, ist nicht, wie die theoretische Überlegung, auf die Feststellung von Thatsachen gerichtet, sie ergiebt keine Gewissheit über thatsächliches Sein und Geschehen; ihr Ergebnis kann nicht wahr oder falsch, wohl aber lobens- oder tadelnswert sein. Sie ist also nicht dem Irrtum unterworfen. Ihr Resultat ist zwar auch ein Entscheid, aber nicht über das, was ist, sondern über das, was durch mich wirklich werden soll; nicht eine Anerkenntnis eines Sachverhaltes, sondern eine eigenmächtige Setzung

eines zukünftigen Erlebnisses. — Eine praktische Überlegung entsteht, wenn etwa zwei oder mehrere sich in ihrer Verwirklichung ausschliessende vorgestellte Erlebnisse gleichzeitig Gegenstände des positiven Strebens sind. Und sie besteht dann nicht in einer denkenden Vergleichung der vorgestellten Erlebnisse, und sie endigt nicht in der Gewinnung eines Urteils über diese Erlebnisse, sondern sie besteht in dem alternierenden, von allem Widersprechendem absehenden Beachten von Vorstellung der Verwirklichung des einen Erlebnisses und Vorstellung der Verwirklichung des anderen Erlebnisses, wobei jedoch die Vorstellung des gerade nicht im Vordergrund der Beachtung stehenden Erlebnisses nicht aus dem Bewusstsein verschwindet. Zugleich ist diese Schwankung im Beachtungsrelief der gegenständlichen Seite von Schwankungen in der Intensität, dem Lust- resp. Unlustcharakter und dem relativen Freiheitscharakter des Strebungsgefühles begleitet.

Freilich kann die Überlegung, die sich auf die Frage „soll ich dieses oder jenes" richtet, auch nur scheinbar eine praktische, in Wahrheit aber eine theoretische sein. Die theoretische Frage, die sich dann darin verbirgt, lautet: „Ist dieses oder jenes vorgestellte Erlebnis das Angenehmere, Nützlichere, das am bequemsten und einfachsten zu Erreichende, etc.?" Diese Form der Frage tritt dann auf, wenn ich schon entschieden bin, das Angenehmere, oder Nützlichere, etc., zu wollen und ich nur noch nicht weiss, welches der im gegebenen Fall möglichen Erlebnisse dem Ziele meines Wollens am meisten entspricht.[1]) Beim disjunktiven Wollen sprachen wir schon von diesen zu einem schon vorhandenen Wollen hinzutretenden theoretischen Überlegungen.

[1]) Wäre also die früher zurückgewiesene Behauptung, alles Wollen habe „relative Lust" zum bewussten Ziel, richtig, so wären alle Überlegungen, die beim Wollen vorkommen, in Wahrheit immer theoretischer Natur; eine eigentliche Wahl gäbe es nicht. Jedes Wollen wäre von vornherein entschieden. Die Unentschiedenheit, die bestehen könnte, wäre immer nur eine Unentschiedenheit des Wissens darüber, welche konkreten Erlebnisse das Ziel, für das ich schon entschieden bin, am vollkommensten herbeiführen. Es hätte keinen Sinn, von lobens- oder tadelnswerten Willensentscheiden zu sprechen; denn eigentliche Willensentscheide fänden gar nicht statt, sondern nur Urteile über Beziehungen von Erlebnissen zu Lust und Unlust würden gefällt und führten zur Erkenntnis der besten Bedingungen zur Erreichung des Zieles des Wollens. Und solche Urteile könnten natürlich nur wahr oder falsch sein. Da diese Konsequenzen der Erfahrung widersprechen, so erweist sich hier von neuem die Unhaltbarkeit jener Behauptung.

Es fragt sich also noch, wie sich jene eigentliche praktische Überlegung zum Wollen verhält. Offenbar setzt die praktische Überlegung nicht schon das Vorhandensein eines Wollens voraus. Wenn ich noch unentschieden bin, ob ich ins Theater gehen soll oder nicht, oder, ob ich Thee oder Kaffee trinken soll, so brauche ich noch gar nichts zu wollen. Nun soll aber umgekehrt das Wollen nach Ansicht mancher Psychologen eine solche praktische Überlegung und Wahl notwendig in sich schliessen oder voraussetzen; ein Strebungszustand soll erst dann zu einem Wollen werden können, wenn eine solche praktische Überlegung stattgefunden hat.

Zweifellos ist es nun richtig, dass in vielen Fällen ein Streben, das ohne vorausgehende Überlegung oder Wahl sofort in die Verwirklichung des Erstrebten übergeht, wirklich kein eigentliches Wollen ist, sondern als „blindes" Begehren, Trieb oder dgl. bezeichnet werden muss. Andererseits aber giebt es ebenso zweifellos viele Fälle des wirklichen Wollens im engeren Sinne, denen nicht eine bewusste Überlegung und Wahl vorausgeht. Man betrachtet es auch nicht als vollkommenes und eigentliches Wollen, sondern geradezu als eine Schwäche des Wollens, wenn bei einem Menschen dem Wollen immer eine bewusste Überlegung darüber, ob er das vorgestellte Erlebnis wollen soll oder nicht, oder eine ausdrückliche Wahl und Überlegung darüber, ob er dies oder jenes vorgestellte Erlebnis wollen soll, vorausgeht. Nicht derjenige will erst eigentlich, bei dem das Wollen immer einer Überlegung und Wahl bedarf.

Um den widersprechenden Thatsachen gegenüber doch jene Behauptung aufrecht erhalten zu können, rekurriert man auf unbewusste Vorgänge. Man erklärt, die Überlegung und Wahl finde zwar nicht immer im Bewusstsein statt, aber die Entscheidung, das bewusste Wollen sei doch nur auf Grund eines unbewussten Prozesses, in welchem das „Für" und „Wider" oder die verschiedenen möglichen Ziele gegeneinander abgewogen werden, vorhanden. Oder man sagt, das jetzige Wollen ohne bewusste Überlegung und Wahl sei doch nur auf der Basis früherer Wollungen mit Überlegung und Wahl möglich; die früheren durch Überlegung und Wahl herbeigeführten Entscheidungen wirken auf alle neuen ähnlichen Fälle nach, und dies bewirkt, dass schliesslich die Entscheidung ohne bewusste Überlegung und Wahl unmittelbar da ist

und so ausfällt, wie sie ausfallen würde, wenn eine bewusste Überlegung und Wahl jetzt thatsächlich stattgefunden hätte.

Mag es indessen so sein, dass unbewusste Vorgänge oder frühere Entscheidungen das gegenwärtige Wollen mitbedingen; hier, wo es sich um die Beschaffenheit des Bewusstseinsthatbestandes des Wollens handelt, kann dies nicht oder nur insofern in Betracht kommen, als dadurch der Bewusstseinsthatbestand eine bestimmte Änderung gegenüber dem Thatbestande des blossen Strebens oder des Begehrens erfährt.

Diese Bemerkung gilt nun überhaupt gegen die Behauptung, von einem eigentlichen Wollen könne nur dann die Rede sein, wenn eine Überlegung und Wahl stattgefunden habe. Denn es hat ebensowenig Sinn, den Thatbestand des Wollens selbst durch Angabe dessen zu charakterisieren, was ihm vorausgeht, als durch Angabe dessen, was ihm unbewusst zu Grunde liegt. Die Kenntnis des Vorausgehenden kann nur insofern Bedeutung für den darauffolgenden Bewusstseinsthatbestand gewinnen, als sie einen Hinweis auf eine besondere Beschaffenheit dieses Thatbestandes selbst giebt. Diese besondere Beschaffenheit des Bewusstseinsthatbestandes des Wollens, wie sie durch das Vorangehen einer Überlegung oder Wahl bedingt sein soll, gilt es demgemäss näher zu bestimmen.

Es kann daher auch nicht das Nichtvorangehen einer praktischen Überlegung oder Wahl, sondern nur das Fehlen dieser bestimmten Beschaffenheit des Strebungszustandes selbst es sein, weswegen man manche Fälle des Strebens nicht ein Wollen, sondern blindes Begehren, Trieb oder dergl. nennt. Und das Vorhandensein dieser Beschaffenheit wird einen Strebungszustand, wenn alle übrigen Bedingungen gegeben sind, zu einem Wollen machen, gleichgültig, ob ihm eine praktische Überlegung und Wahl vorausging oder nicht.

Wollen wir also Überlegung und Wahl als einen Hinweis auf eine bestimmte Beschaffenheit des darauf folgenden Strebungszustandes benutzen, so müssen wir den Thatbestand festzustellen suchen, in den die Überlegung und Wahl endigt. Die praktische Überlegung kann nun zu einem bestimmten Resultate gelangen oder nicht. Im letzteren Falle bleibt die Unentschiedenheit bestehen, bis der ganze Thatbestand allmählich durch andere Erlebnisse verdrängt wird. Im ersteren Fall dagegen verwandelt sich die Unentschiedenheit in Entschiedenheit; eines der vorgestellten Erlebnisse wird

mit Ausschluss der übrigen endgültig vorgezogen und zum Ziel gemacht. Speziell der Begriff der „Wahl" bezeichnet nicht nur den Vorgang der praktischen Überlegung selbst, sondern auch dies positive Resultat derselben, das endgültige Überwiegen des Strebens nach dem einen Ziele. Die Wahl ist vollzogen, wenn die Unentschiedenheit in Entschiedenheit übergegangen ist. Doch auch nicht immer wird dieses Resultat der Überlegung, das in dem „Sieg" des Strebens nach dem einen Erlebnis besteht, als Wahl bezeichnet, sondern meist nur ein ganz spezielles Resultat der Überlegung.

Und nur, wenn man unter Wahl dies spezielle Resultat der praktischen Überlegung versteht, darf man sagen, zum Wollen gehöre notwendig die Wahl. Dass man nun thatsächlich ein bestimmtes Resultat der praktischen Überlegung meint, wenn man die Wahl als notwendigen Bestandteil des Wollens erklärt, zeigt die Verwendung der mit dieser Erklärung in Zusammenhang stehenden Begriffe der Triebhandlung und der Willens- oder Wahlhandlung. Man nennt nicht jede Handlung, der eine Wahl im Sinne der bewussten praktischen Überlegung vorausgegangen ist, eine Wahlhandlung; und andererseits nicht jede Handlung, der keine solche Wahl vorausgegangen ist, eine Triebhandlung. Mag z. B. ein Trunkenbold, der vor einem Glase alkoholhaltiger Flüssigkeit sitzt, sich überlegen, ob es nicht besser wäre, er enthielte sich des Genusses dieses Getränkes; wird die gefühlsmässige Abwägung des „Für" und „Wider" plötzlich durch Ergreifen des Glases und Beförderung des Getränkes in den Mund und den Verdauungskanal unterbrochen, so wird man diese Handlung nicht eine Wahlhandlung nennen, sondern wird sagen, der Mensch sei zu der That durch seine Begierde hingerissen worden; man wird dies sagen, obgleich hier der Handlung eine praktische Überlegung voranging. Andererseits nennt man es keine Trieb-, sondern eine Wahlhandlung, wenn ein Mensch ein Kind, das er in Gefahr sieht, von einem in voller Fahrt befindlichen Wagen überfahren zu werden, sofort aus der Fahrbahn entfernt, ohne sich vorher zu überlegen, ob er das Kind retten soll oder nicht, oder ob er lieber weitergehen soll.

Eine praktische Überlegung und Wahl kann also durch eine Triebhandlung unterbrochen oder beseitigt werden. Dann hat sie eben nicht das Resultat erreicht, das den Strebungszustand zu einem Wollen macht. Dies bestimmte Resultat der praktischen

Überlegung nennt man nun gewöhnlich den Willensentscheid. Erst mit dem Willensentscheid hat die Überlegung ihr „natürliches“ Ende erreicht, erst damit ist sie vollendet. Die Triebhandlung „unterbricht“ die Überlegung und Wahl, d. h. sie erfolgt, ehe ein Willensentscheid stattgefunden hat und sie folgt nicht aus einem Willensentscheid.

Zum Wollen scheint also notwendig ein Willensentscheid zu gehören. Freilich kann man nun auch hier wieder unter dem Willensentscheid sowohl den Akt der Entscheidung, als auch das Resultat dieses Aktes verstehen. Das Resultat dieses Aktes ist aber nichts anderes als eben das Wollen im engeren Sinne; und der Akt heisst Willensentscheid, weil oder wenn er zu einem wirklichen Wollen führt. Wir fragen daher, was geschieht in einem Strebungsthatbestand, wenn die Überlegung in einen Willensentscheid endigt?

Gewöhnlich sagt man, der Willensentscheid bestehe darin, dass eine der einander widerstreitenden Strebungen den Sieg über die anderen gewinne. Dies ist natürlich eine bildliche Beschreibung. Strebungen sind keine selbständigen Individuen, die miteinander kämpften und sich besiegten, und deren Kämpfen und Siegen der Strebende ruhig zuschaute. Auch sonst stimmt diese bildliche Beschreibung nicht mit den Thatsachen überein. Wir sahen schon im Beispiel vom Alkoholiker, dass eine Strebung wohl siegen und zur Handlung führen kann, ohne dass deshalb eine Willens- oder Wahlhandlung vorläge. Hingerissenwerden durch eine siegreiche Begierde ist nicht eine Handlung auf Grund eines Willensentscheides. Und Überwiegen oder Siegen einer Begierde ist kein Willensentscheid.

In solchem Falle des Siegens einer Begierde liegt also kein Wollen im engeren Sinne vor. Unsere frühere Bestimmung des Bewusstseinsthatbestandes des Wollens, die bis zur Forderung eines relativ freien oder „siegreichen“ Strebens resp. Strebungsgefühles vorgedrungen war, kann also noch nicht vollständig sein. Es muss offenbar zu den aufgefundenen Bestimmungsstücken noch etwas hinzutreten, wenn ein Wollen vorliegen soll. Dieses noch fehlende Moment haben wir nun noch aufzusuchen. Dies thun wir, indem wir zunächst die Eigentümlichkeit des Willensentscheides näher zu bestimmen suchen.

Stellen wir zuvor der obigen bildlichen Beschreibung des Willens-

entscheides eine andere ebenfalls bildliche Darstellung gegenüber. Der Willensentscheid, so kann man sagen, ist nicht ein dem Ich gegenüberstehendes, einfach geschehendes Bewusstseinserlebnis, dem das Ich unthätig zuschaute, sondern ein Geschehen, an dem sich das Ich beteiligt und mitbestimmend fühlt. Das Ich steht verschiedenen Strebungen unentschlossen gegenüber; es schwankt, wessen Partei es ergreifen soll und, wenn es überhaupt zum Entscheid kommt, so „stellt es sich auf die Seite“ einer Strebung und stösst zugleich mehr oder minder erfolgreich die anderen Strebungen von sich hinweg. Nachdem es hin- und herschwankend versucht hat, wie es sich bei dieser oder jener Strebung befinden würde, macht es eine derselben ausschliesslich „zu der seinigen“.

Diese bildliche Beschreibung kommt offenbar dem wirklichen Erlebnis des Willensentscheides näher als die zuerst angeführte. Mit bildlichen Beschreibungen dürfen wir uns indessen nicht begnügen. Wir können nur den Hinweis auf ein besonderes Moment, den die eben gegebene Darstellung thatsächlich enthält, benutzen. „Das Ich stellt sich zunächst schwankend jetzt auf die Seite dieser, dann auf die Seite jener Strebung, bis es endgültig auf der Seite einer bestimmten Strebung verharrt.“ Darnach würde zum Willensentscheid gehören, dass das siegreiche Streben zugleich dasjenige ist, „auf dessen Seite sich das Ich gestellt hat“, oder das das Ich endgültig „zu dem seinigen“ gemacht hat. Wenn dagegen eine Begierde „Herr wird“, so würde das heissen, es siegt ein Streben, auf dessen Seite das Ich sich nicht gestellt hat oder welches das Ich nicht zu dem seinigen gemacht hat. Es fragt sich nur, was damit gesagt ist, d. h. wie beschaffen die damit gemeinten Bewusstseinsthatbestände sind.

Auf das gleiche noch erforderliche Moment deutet man hin, wenn man eine Begierde, die über mich Herr wird, als ein „Streben in mir“ bezeichnet und sie „meinem Streben“, d. h. dem Streben, für das ich mich entschieden habe, gegenüberstellt. Es scheint also das siegreiche Streben zugleich „mein Streben“ sein zu müssen, wenn ein Willensentscheid vorliegen soll. Was heisst aber nun, „das Ich stellt sich auf die Seite der einen Strebung“ oder „es macht diese Strebung zu der seinigen“? Was ist das zunächst für ein Unterschied zwischen Strebungen, der hier durch die Unterscheidung von „meinem Streben“ und dem „Streben in mir“ eingeführt wird?

Soviel steht von vornherein fest, dass diese Ausdrücke nicht etwa nur verschiedene Bezeichnungen für ein und denselben psychischen Thatbestand sind, dass vielmehr der Thatbestand, den man als „Streben in mir“ bezeichnet, thatsächlich von dem „mein Streben“ genannten als Bewusstseinsthatbestand verschieden ist.

Der Unterschied ist kein Unterschied der Ziele des Strebens, denn dasselbe vorgestellte Erlebnis kann das eine Mal Gegenstand „meines Strebens“ und das andere Mal Gegenstand eines „Strebens in mir“ sein. Überhaupt liegt der Unterschied nicht auf der „gegenständlichen“ Seite der Strebungsthatbestände, sondern auf der Gefühls-Seite.

Andererseits ist aber auch das früher Gesagte sicher, dass nämlich der Thatbestand des Strebens durch das Dasein eines Strebungsgefühles charakterisiert ist, dass dieses Strebungsgefühl eine Modifikation des Ichgefühles ist, dass also in jedem Streben das Ich steckt, dass jedes Streben ein Streben des Ich und in diesem Sinne *mein* Streben ist. Man will auch, wenn man ein Streben als ein „Streben in mir“ bezeichnet, damit nicht behaupten, dass dies ein Streben sei, das ich nicht als mein Streben, sondern als das Streben eines Anderen fühle. Auch das „Streben in mir“ ist ein Streben, das *ich* fühle; es ist *mein* Streben nach etwas, aber doch auch wieder zugleich *nicht mein* Streben. „Mein Streben“ und ein „Streben in mir“ können sich also nicht dadurch unterscheiden, dass das alle Strebungszustände charakterisierende Strebungsgefühl in einem Fall eine Modifikation des Ichgefühles, im anderen Falle dagegen keine Modifikation des Ichgefühles wäre.

Der Unterschied liegt auch nicht in der Intensität der in den beiden Fällen vorhandenen Strebungsgefühle, derart, dass etwa das „Streben in mir“ durch Strebungsgefühle von geringer Intensität, „mein Streben“ durch Strebungsgefühle von höherer Intensität, oder umgekehrt, charakterisiert wäre. Denn sowohl das „Streben in mir“, wie „mein Streben“ kann alle Grade der Intensität haben.

Die Grösse der „relativen“ Lustfärbung des Strebungsgefühles kann ebenfalls nicht zur Unterscheidung dienen. Denn weder macht eine geringe relative Lustfärbung eines Strebungsgefühles ein Streben zu einem „Streben in mir“, noch macht eine grosse relative Lustfärbung ein Streben zu „meinem Streben“, noch auch verhält es sich umgekehrt.

Der Unterschied ist vielmehr ein Unterschied in einem beson-

deren Charakter der Strebungsgefühle, die sich in den beiden Fällen gegenüber der Vorstellung der Erlebnisse einstellen. Einen solchen Unterschied im Charakter der Strebungsgefühle fanden wir schon früher (S. 106) und bezeichneten ihn als einen solchen der Gebundenheit resp. Freiheit. Das „siegreiche Streben“ war durch ein Strebungsgefühl mit dem Charakter völliger oder relativer Freiheit, das „gefesselte“ Streben durch ein Strebungsgefühl mit dem Charakter der Gebundenheit gekennzeichnet. Wir sahen aber auch schon oben, dass das „siegreiche“ Streben nicht immer zugleich „mein Streben“, sondern auch häufig ein „Streben in mir“ ist. Also kann der Unterschied zwischen „meinem Streben“ und dem „Streben in mir“ auch nicht darin bestehen, dass im ersteren ein Strebungsgefühl mit (relativem) Freiheitscharakter, im zweiten ein solches mit Gebundenheitscharakter vorhanden wäre.

Dennoch scheint das „Streben in mir“ im Vergleich mit „meinem Streben“ in gewissem Sinne ein „gebundenes“, „unfreies“ zu sein, d. h. durch ein Strebungsgefühl charakterisiert zu sein, das im Vergleich mit dem in „meinem Streben“ vorhandenen Strebungsgefühl die Eigenart einer gewissen Unfreiheit an sich trägt.

Die Begriffe der Freiheit und Gebundenheit sind eben nicht eindeutig. Wir können sie in dreifachem Sinne nehmen.

Zunächst kann das blosse Wünschen gegenüber dem entsprechenden Wollen als ein gebundenes Streben bezeichnet werden. Im Wünschen ist das Streben gebunden durch das Bewusstsein der subjektiven Unmöglichkeit, das Gewünschte zu verwirklichen; also gebunden hinsichtlich der Verwirklichung des Gewünschten oder im Sinne des Nicht-hingelangen-Könnens. Wenn wir hier der besseren Unterscheidung wegen besondere Namen für diese Gebundenheit und die entsprechende Freiheit einführen, so können wir sagen, das Wünschen ist ein Streben, das durch ein Gefühl der Machtlosigkeit oder der Ohnmacht gegenüber der Verwirklichung des Gewünschten charakterisiert ist. Das Wollen dagegen ist ein Streben mit dem Gefühl der Macht über die Verwirklichung. Dennoch ist das Wünschen dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nach in den beiden anderen Bedeutungen des Wortes Gebundenheit nicht gebunden; es ist nicht oder braucht nicht gefesselt zu sein durch andere Strebungen und es ist nicht notwendig „ein Streben in mir“, sondern es ist „mein Streben“; es ist also in diesen Hinsichten frei.

In dem zweiten Sinne haben wir die Begriffe „Gebundenheit“



und „Freiheit“ schon früher gebraucht, als wir das „siegreiche“ und das „gefesselte“ Streben unterschieden. Wir wollen es dabei belassen, den Charakter des zugehörigen Strebungsgefühles in einem Fall als den Charakter völliger oder relativer Freiheit, im anderen Falle als den Charakter der Gebundenheit zu bezeichnen. Diese Gebundenheit ist also eine Gebundenheit im Streben. Das in diesem Sinne gebundene Streben ist nicht notwendig mit dem Gefühl der Ohnmacht hinsichtlich der Verwirklichung des Erstrebten verbunden; auch ist es, wie wir schon sahen, nicht notwendig immer ein „Streben in mir“. Es kann also nach diesen letzteren beiden Hinsichten frei sein.

Die Gebundenheit, die das „Streben in mir“, und die Freiheit, die „mein Streben“ enthält, sind also von anderer Art und müssen von den beiden eben angeführten Arten wohl unterschieden werden. Suchen wir diese Art noch etwas genauer zu bestimmen.

Das Streben, das man als „mein Streben“ bezeichnet, scheint direkt vom Ich selbst auszugehen, nicht durch etwas vom Ich Verschiedenes dem Ich aufgedrängt oder abgenötigt zu sein. Oder, mit anderen Worten, in „unserem Streben“ fühlen wir uns aus uns selbst heraus, frei nach dem vorgestellten Erlebnis strebend; kurz, wir fühlen uns in diesem Streben spontan. Dagegen ist zwar das „Streben in uns“ in letzter Linie auch „unser“ Streben, aber wir fühlen uns darin nicht frei aus uns selbst heraus strebend, nicht spontan strebend, sondern zu diesem Streben durch etwas von uns Verschiedenes gedrängt oder veranlasst. „Mein Streben“ lässt sich also als das spontane oder freiwillige, und das „Streben in mir“ als das unfreie oder unfreiwillige Streben bezeichnen. Das völlig spontane und das völlig unfreiwillige Streben sind jedoch die extremen Fälle. In Wirklichkeit ist das Streben meistens nur relativ spontan und relativ unfreiwillig. D. h. das Streben ist meistens sowohl unfreiwillig als auch spontan; das unfreiwillige Streben kann mehr und mehr zu einem spontanen werden. Wir können dem uns abgenötigten Streben mehr oder weniger nachgeben. In dem Masse, als wir ihm nachgeben, fühlen wir uns in dem Streben spontan, in dem Masse, als wir ihm nicht nachgeben, fühlen wir uns zu dem Streben veranlasst.

Wir fühlen uns spontan, und wir fühlen uns unfrei in unserem Streben, nicht wir „denken“ uns spontan oder unfrei Das spontane oder relativ spontane Streben ist als Bewusstseins-

thatbestand durch eine eigenartige Gefühlsfärbung des Strebungsgefühles charakterisiert, die wir entsprechend als den Spontaneïtätscharakter desselben bezeichnen. Analog ist der Thatbestand des unfreiwilligen Strebens durch ein Strebungsgefühl mit Unfreiheits- oder Unfreiwilligkeitscharakter gekennzeichnet. Was Spontaneïtät und was Unfreiwilligkeit ist, können wir auf keinem anderen Wege erkennen, als eben durch Erinnerung an jene entsprechenden Gefühle. Der charakteristische Inhalt dieser Begriffe findet sich nur in jenen Gefühlen der Spontaneïtät und der Unfreiwilligkeit. Und wenn wir sonst von Spontaneïtät oder Unfreiwilligkeit in der Welt sprechen, so denken wir uns immer jene Gefühle vorhanden, wenn wir auch nicht konstatieren, dass wir dies thun.

Fällt also „mein Streben" mit dem „spontanen" Streben, und das „Streben in mir" mit dem „unfreiwilligen" Streben zusammen, so können wir jetzt den Unterschied zwischen „meinem Streben" und dem „Streben in mir" genauer bestimmen. „Mein Streben" ist jeder Thatbestand des Strebens, dessen Strebungsgefühl überwiegend Spontaneïtätscharakter besitzt. Ein „Streben in mir" ist dagegen jeder Thatbestand des Strebens, dessen Strebungsgefühl überwiegend Unfreiheits- oder Unfreiwilligkeitscharakter hat. In beiden Fällen ist das so charakterisierte Strebungsgefühl eine Modifikation des Ichgefühles, und insofern ist beide Male das Streben auch „mein" Streben.

Und die bildliche Beschreibung: „Das Ich stellt sich auf die Seite der einen Strebung," oder, „das Ich macht diese Strebung zu der seinigen," besagt nichts anderes, als dass das Strebungsgefühl gegenüber der Vorstellung der Verwirklichung eines Erlebnisses zu einem spontanen oder überwiegend spontanen Strebungsgefühl wird. —

Mit diesem Ergebnis ist es nun auch möglich geworden, den Willensentscheid genauer zu beschreiben. Solange zunächst noch Unentschiedenheit herrscht, solange hat das vorhandene Strebungsgefühl noch den Charakter vollständiger Gebundenheit. Tritt abwechselnd jetzt die Vorstellung des einen der sich widerstreitenden Ziele, dann die Vorstellung eines der anderen in den Mittelpunkt der Beachtung, ohne dass damit die anderen Ziele ganz und gar „vergessen" werden, so behält das Strebungsgefühl zunächst den Charakter völliger Gebundenheit. Dabei kann das Strebungsgefühl gegenüber den einzelnen Zielvorstellungen den Charakter grösserer oder geringerer Spontaneïtät oder auch den grösserer oder ge-

ringerer Unfreiwilligkeit tragen. Wenn dann ausserdem noch gegenüber der Vorstellung dieses oder jenes Zieles das Bewusstsein der Unmöglichkeit seiner Verwirklichung durch eigenes Thun hinzutritt, so erhält das Strebungsgefühl zugleich den Charakter der Ohnmacht gegenüber diesem vorgestellten Erlebnis. Damit ist dann ein Wollen dieses Erlebnisses zugleich unmöglich gemacht.

Jedoch, selbst wenn das Strebungsgefühl gegenüber der Vorstellung eines Erlebnisses den Charakter der Macht und zugleich den Charakter völliger oder relativer Freiheit gewinnt, so ist damit noch kein Willensentscheid im eigentlichen Sinne gegeben. Ist nämlich dieses Strebungsgefühl kein „überwiegend spontanes“, sondern ein „unfreiwilliges“, so fühle ich, wie sich schon früher ergab, ein „Streben in mir“ übermächtig werden, und, falls die unmittelbare Verwirklichung des Erlebnisses Gegenstand des Strebens ist, mich zu dem entsprechenden Thun und der Verwirklichung des Erlebnisses hingerissen. Also nur, wenn das als Gefühl der Macht charakterisierte und relativ freie Strebungsgefühl überwiegend Spontaneïtätscharakter hat, nur dann liegt ein Willensentscheid vor, nur dann habe ich einen Willensentscheid gefällt, nur dann habe ich mich für das Streben nach dem einen Erlebnis entschieden.[1]) — Das Willensentscheid, von der Gefühls-Seite betrachtet, besteht also darin, dass ein als Gefühl der Macht charakterisiertes Strebungsgefühl relative oder vollständige Freiheitsfärbung gewinnt und dabei überwiegend Spontaneïtätscharakter hat oder erlangt.

Das Resultat des Willensentscheides als eines Vorganges ist das Wollen im engeren Sinne. Die Gefühls-Seite des Thatbestandes des Wollens besteht also in einem Gefühl des positiven Strebens, das zugleich den Charakter der Macht, der Freiheit und der Spontaneïtät hat. Es ergab sich nun früher, dass es wirkliches Wollen ohne bewusste Überlegung und Wahl giebt, dass also die Charakteristik, die ein Strebungszustand durch den Vor-

---

[1]) Im Moment des Willensentscheides gewinnt also das Strebungsgefühl den Charakter relativer oder völliger Freiheit. Von Gebundenheit geht es über in Freiheit. Und dabei ist es oder, falls es vorher den Charakter der Unfreiwilligkeit hat, wird es zu einem Gefühl des spontanen Strebens. Dieser Übergang kann ein leichterer oder schwererer sein, d. h. der Charakter der Gebundenheit und eventuell der der Unfreiwilligkeit des Strebungsgefühles wird schneller oder langsamer zum Charakter relativer Freiheit und überwiegender Spontaneïtät. Zugleich haben wir bei diesem Übergang ein Gefühl des Thuns, und zwar des leichteren oder schwereren, minder oder mehr angestrengten Thuns.

